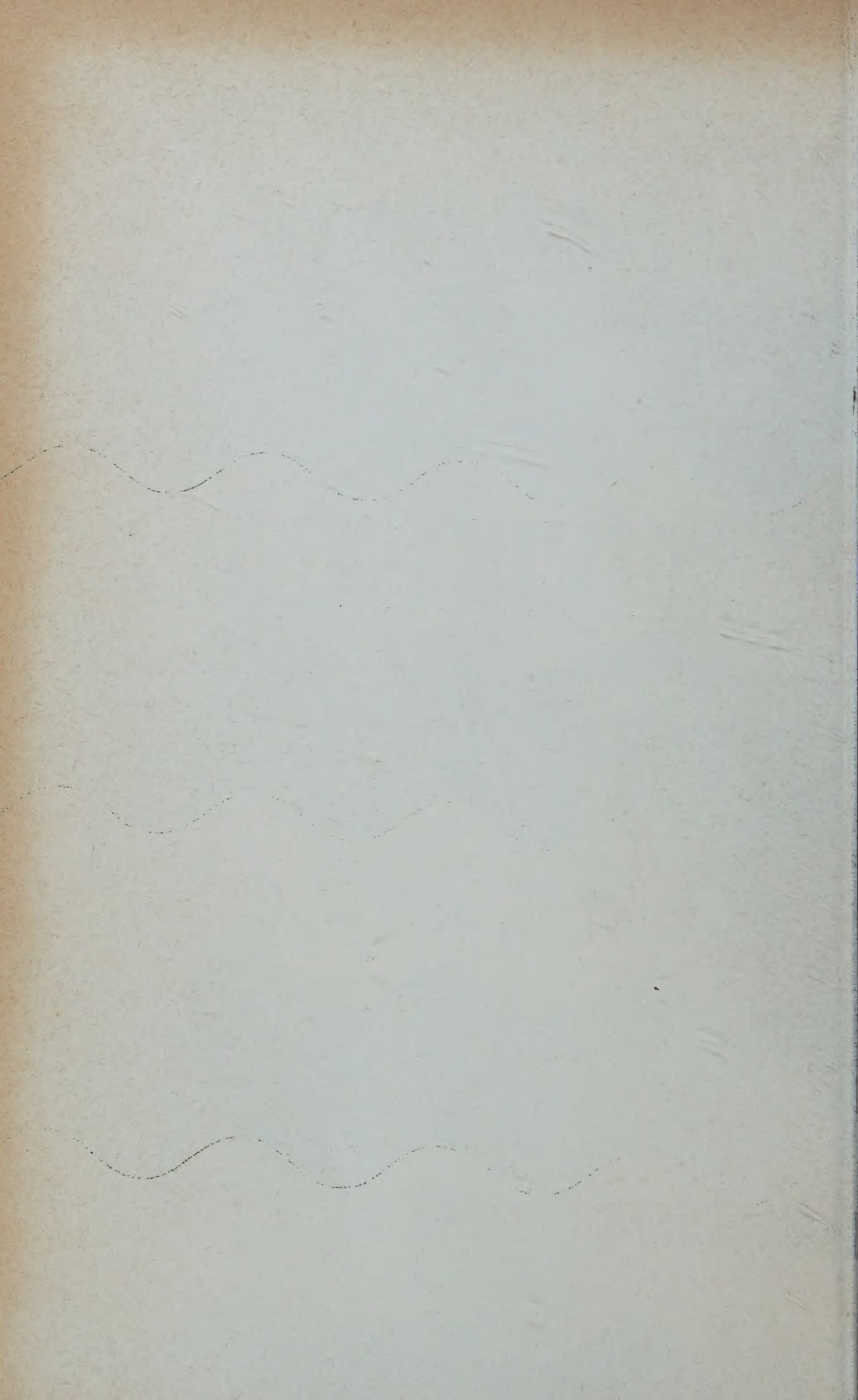
CUADERNOS AMERICANOS

MEXICO

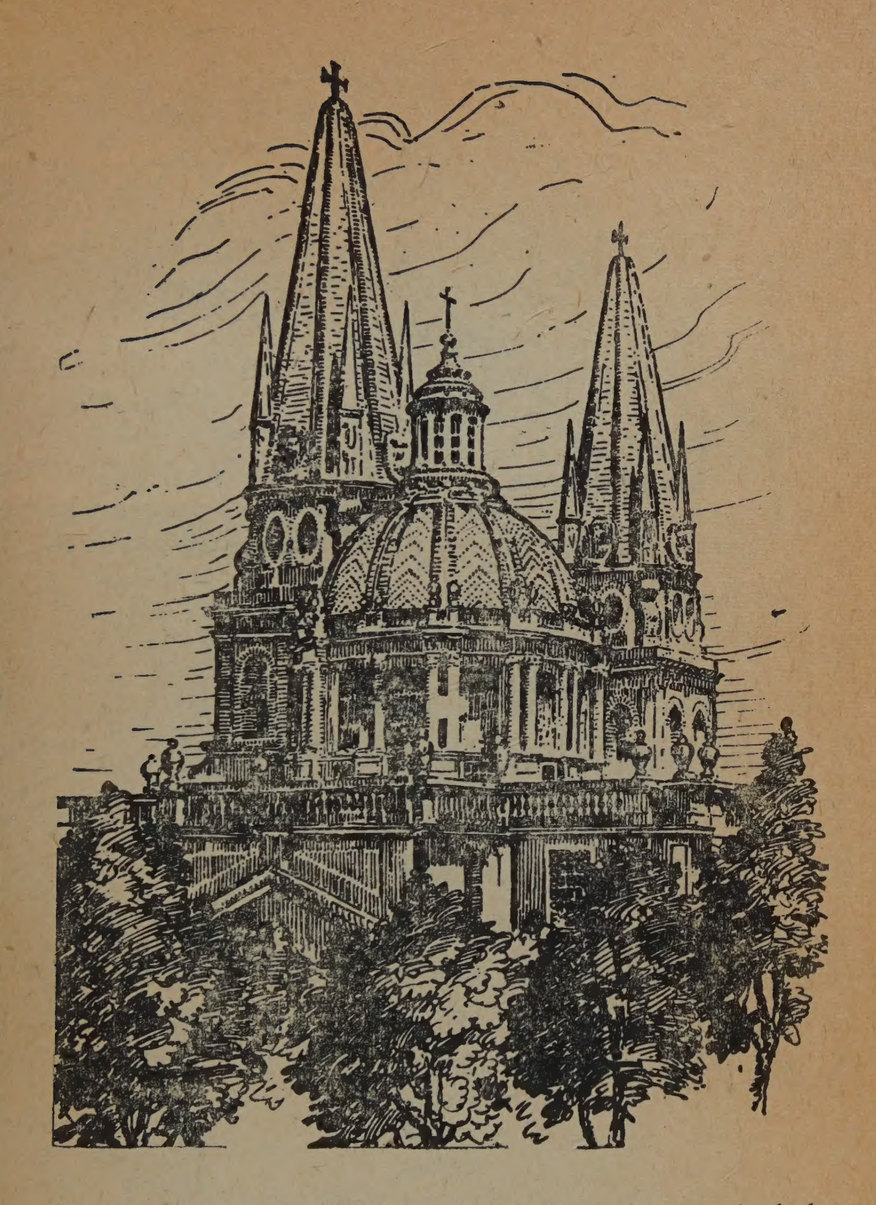
3



E EN
EXICO

A PATRIA
ECESITA
U ESFUERZO

MPAÑA DE RECUPERACION ECONOMICA DE MEXICO



GUADALAJARA, fundada en 1541, cobró gran importancia desde luego cubriendo su suelo con monumentos de bella arquitectura y tomando parte importante en nuestra Historia.

Ha tenido fama también, tanto por su clima como por la sonrisa acogedora de sus alrededores llenos de matices musicales; pero sobre todo por el encanto de sus mujeres que llevan en la sangre y en los ojos la gracia andaluza.

Los Ferrocarriles Nacionales de México tienen para esa Capital un servicio rápido y confortable.


Distinción
BELMONT con su fina mixtura de tabacos Virginia Burley y Turco, va de acuerdo con el gusto más exigente
Belmont
COMPARE CALIDAD... Y PRECIO!
ABE-1

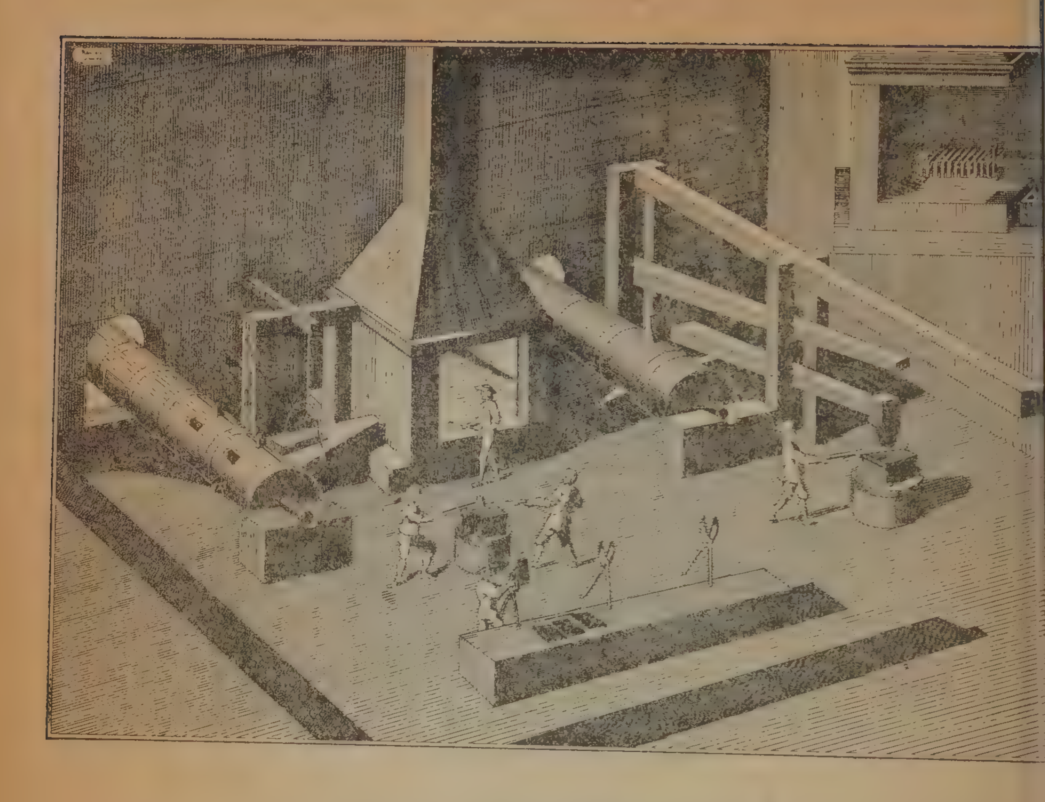
CUADERNOS AMERICANOS

No. 3 Mayo-Junio de 1948 Vol. XXXIX

INDICE

DIMENSION IMAGINARIA


¡COMO SU PROPIO CORAZON!
BANCOS TIPO ...LUCION", cons... con materia... primera cali... Unicos cuyo di... se apega estric...nte a la correcta ...ación de los edu...ados. En tallas 2a. 3a.
$250.00
REFRIGERADOR DE HIELO PARA BOTELLAS. El proceso de Bonderización que lo protege contra la oxidación y el esmalte de porcelana en todas sus partes interiores, lo hacen eterno y el más económico.
SILLAS DE PALETA PARA CONFERENCIA Estas sillas son de calidad superior y representan un magnífico aspecto, ofreciendo grandes ventajas higiénicas, sobre todas las similares.
ESTA ...TA EN ...MUEBLE ACERO
"BONDERIZADO" REG.
ESTE MUEBLE HA SIDO SOMETIDO AL PROCESO "BONDERITE" UNICO QUE PRESERVA DE LA OXIDACION Y PROLONGA 5 VECES LA VIDA DE LOS MUEBLES DE ACERO.
EXCLUSIVO EN MEXICO DE DISTRIBUIDORA MEXICANA, S.A.
El Archivo es el Corazón de su Negocio
¡CUIDELO!
TENEMOS LA LINEA COMPLETA DE ARCHIVEROS DE 2, 3 Y 4 GAVETAS EN TIPOS EJECUTIVO (AERODINAMICOS) Y STANDARD, EN TAMAÑOS OFICIO Y CARTA, EN COLORES VERDE, CAOBA, NOGAL, GRIS Y ARENA.
TENEMOS TAMBIEN ARCHIVEROS ESPECIALES PARA PELICULAS DE RAYOS X, PARA TARJETAS TAMAÑOS 20 X 12.7 CMS., 12.7 X 7.6 CMS., Y PARA TARJETAS Y COMPROBANTES DE TABULADORA. TODOS CON LA GARANTIA DE CALIDAD Nacional Y SOMETIDOS AL PROCESO DE BONDERIZACION, INDISPENSABLE EN TODO MUEBLE DE ACERO.
TODO PARA ENTREGA INMEDIATA
LA CAPACIDAD DE NUESTRA NUEVA PLANTA NOS PERMITE DARLE ESTE SERVICIO.
ERIC. G I R E 0 1 Y PIDA: (SERVICIO POR NOMBRE)
DISTRIBUIDORA MEXICANA, S. A.
DISTRIBUIDORES EXCLUSIVOS DE LOS PRESTIGIADOS EQUIPOS DE ACERO Nacional
DIRECTOR GENERAL ANTONIO RUIZ GALINDO
SALAS DE EXPOSICION: BOLIVAR 21, MADERO 22 Y BOLIVAR 25
TELEFONO DIRECTO AL DEPTO. DE SERVICIOS Y PEDIDOS 17-23-51
UNA ORGANIZACION DE MEXICANOS



HACE TRES SIGLOS . . .

He aquí una fase de la fabricación de la Hoja de Lata, tal como se practicaba en Alsacia alrededor del año 1700. Este viejo grabado en madera ilustra un proceso que consistía en la maceración del hierro, con un martillo de mano y con otro mayor movido a presión, hasta obtener una lámina delgada.

LA historia de la Hoja de Lata en Europa se halla rodeada de los datos más interesantes: Debido a una riña con sus vecinos, un minero de Cornualles, Inglaterra, buscó refugio en Bohemia, donde habían sido descubiertos, en las montañas de Erzgebirge, importantes yacimientos de estaño utilizados después por él, para enseñar a los habitantes de esa región la manera de fabricar la Hoja de Lata. Nació en esta forma, el primer establecimiento industrial de este género.

Por espacio de tres siglos, Bohemia guardó cuidadosamente su secreto. Un día, el duque de Sajonia, envidioso de los resultados obtenidos por sus vecinos, envió un monje con el encargo de enterarse detenidamente del proceso de fabricación de la Hoja de Lata.

El monje, tras de observar cuidadosamente, regresó a Sajonia a rendir cuentas de su embajada. El resultado fué que, treinta años más tarde, la ciudad de Dresden se hallaba convertida en el principal centro industrial dedicado a la fabricación de Hoja de Lata. Doscientos años más tarde, por 1665, un personaje inglés, Andres Yarranton, recorría Alemania con miras semejantes a las del monje. Luego de haber completado sus observaciones, regresó a Inglaterra dispuesto a fundar ahí la industria de la Hoja de Lata en gran escala.

Tal es la historia de cómo empezó a fabricarse la Hoja de Lata en Europa...... En México, empleando ya las mejores materias primas y la maquinaria y técnica más adelantadas, la historia de la fabricación de la Hoja de Lata comienza con Altos Hornos de México, S. A.

ALTOS HORNOS, está ya en capacidad de entregar Hoja de Lata para cualquiera de sus empleos, desde un envase de aceite mineral, hasta el que se necesita para los comestibles más delicados.

ALTOS HORNOS DE MEXICO, S.A. AHMSA

OFICINAS EN MEXICO: V. CARRANZA No. 25 DESP. 404 A 411
TELS. ERICSSON: 12-91-42 MEXICANA: 35-50-78

DEMOCRACIA EN FUNCIONES

LA interdependencia entre los fenómenos espirituales y económicos es tan compleja, y tan espontánea la tendencia de los pueblos a su mutuo conocimiento y trueque de valores, que todo inclina, dentro de una bien entendida democracia, a favorecer esas relaciones internacionales, a estimular, en lo espiritual y en lo económico, dichos intercambios.

Esta parece ser la razón por la que se observa actualmente en las esferas oficiales de los EE. UU., relativamente al turismo, una corriente pronunciada a favor de una tesis sostenida en México hace ya algunos años. El turismo es y sobre todo puede ser mucho más que asunto de distracción y solaz particular para convertirse en una circulación económica exigida por la salud del cuerpo de naciones. Hoy día, por ejemplo, los EE. UU. necesitan horizontes hacia donde dirigir los excedentes de su producción industrial siempre en auge. Mas para ello se requiere que los Estados clientes posean los dólares necesarios para la adquisición de tan deseables mercancías. Los préstamos de nación a nación, independientemente de sus peligros, conocen serias limitaciones en regímenes sensibles a los movimientos de la opinión pública. Por consiguiente, el crecimiento de las naciones menos desarrolladas que no se hallen dispuestas a renunciar a su propia industrialización conformándose con el papel de eternas abastecedoras de materias primas, dependerá en parte de su aptitud para recurrir a medidas complementarias en otro orden de cosas. Aquí es donde el turismo aparece como una industria básica capaz de restablecer el equilibrio de las balanzas exteriores. Es obvio que a la superproducción norteamericana en la industria manufacturera conviene que México responda con una superproducción similar en el ramo del turismo, es decir con la ampliación de su capacidad para absorber los caudales trashumantes. Porque el individuo que traspasa una frontera no es sólo un agente de conocimiento democrático, un pacífico lazo de unión entre los pueblos, sino que es al mismo tiempo un factor económico muy caracterizado que derrama a su paso la moneda de su país de origen. Gracias a la multiplicación de tan amables factores, puede un estado acogedor como México hacer cosecha de divisas que, bien invertidas, le permitan seguir adquiriendo sin interrupción, para su enriquecimiento nacional, aquellos artículos de la superproducción norteamericana que considere más útiles.

No es pues extraño que exista hoy una fuerte tendencia oficial en los EE. UU. en pro del encauzamiento de sus raudales turísticos hacia sus fronteras del sur con objeto de aumentar en su propio provecho nuestro poder adquisitivo, como existe en México una inclinación no menos declarada a mejorar nuestra capacidad colectora, viviendo en una armonía democrática cuyos beneficios materiales y morales no conocen todas las naciones

F. L. S.

CUADERNOS AMERICANOS

AÑO VII VOL. XXXIX

3

MAYO - JUNIO
1948

MÉXICO, 1º DE MAYO DE 1948

REGISTRADO COMO ARTÍCULO DE SEGUNDA CLASE EN LA ADMINISTRACIÓN DE CORREOS DE MÉXICO, D. F. CON FECHA 23 DE MARZO DE 1942.

IMPRESO EN LOS TALLERES DE LA EDITORIAL CVLTVRA
REP. DE GUATEMALA 96. MEXICO, D. F.

SUMARIO

INDICE DE ILUSTRACIONES

Fotograbados de
FOTOGRABADORES Y ROTOGRABADORES UNIDOS, S. DE R. L.
Bucareli 24.—México, D. F.

Nuestro Tiempo

LA DOCTRINA DE MONROE Y LA TESIS DE TRUMAN

Por *Ricardo A. FRONDIZZI*

"EL poder moscovita que en estos momentos amenaza destruir las libertades humanas en Europa y en Asia, data, por así decirlo, de ayer. Como miembro de la última raza en hacerse presente, los rusos se esfuerzan en llegar a ser la raza dominante". Estas palabras escritas hace más de un siglo por un eminente hombre de ciencia inglés, adquieren en nuestros días una actualidad extraordinaria y explican en parte, el porqué de la doctrina Monroe y de la Tesis de Truman. Hoy, como ayer los americanos aducen peligros y se sienten amenazados, pero lo que en verdad sucede es que se hallan imposibilitados de lanzarse nuevamente sobre los despojos de los últimos imperios que sucumben. No advierten, sin embargo, que la historia, en su inexorable marcha hacia el progreso humano, ha de demostrar con la misma elocuencia de siempre que los sueños de hegemonía mundial son tan efímeros como la existencia del hombre que los concibe.

En las primeras décadas del siglo XIX se derrumba un imperio. La España de los Borbones, batida en los campos de batalla de América por el esfuerzo libertador de criollos y mestizos e invadidas sus fronteras europeas, constituía en esos años el punto neurálgico de la política mundial. Derribada la autoridad real y dislocado su imperio colonial, surgían de sus ruinas numerosas repúblicas, inexpertas por su juventud, tentadoras por la riqueza de su suelo e inermes por la manifiesta debilidad de su estructura. La suerte de esos nuevos Estados se debatía sobre el tablero diplomático de Europa. En los meses de agosto y septiembre de 1823 Mr. Canning y el ministro americano en la corte de Saint James habían sostenido repetidas conferencias. El anuncio que la Santa Alianza se proponía

examinar la cuestión de las colonias españolas, había alarmado justamente a los dos estadistas. Por ello el titular del Foreign Office propuso a Mr. Rush el siguiente proyecto de declaración conjunta:

I. Consideramos que España no puede tener ya esperanzas de recuperar sus colonias.
II. Creemos que la cuestión del reconocimiento de las mismas como estados independientes depende del tiempo y de las circunstancias.
III. No estamos, sin embargo, en modo alguno inclinados a poner impedimentos para un arreglo entre ellas y la madre patria por medio de negociaciones amistosas.
IV. No aspiramos a la posesión de parte alguna de ellas.
V. No podríamos ver con indiferencia el traspaso a cualquier otra potencia de ninguna parte de dichas colonias.

Lo propuesta resumía el pensamiento de las dos potencias anglosajonas, porque además de poner una valla a la posible expansión de terceros, cada una de ellas tenía su respectivo punto de vista sobre el destino de las nuevas repúblicas. Gran Bretaña esperaba resarcirse de la pérdida de la pradera americana, indispensable a su alimentación, apoderándose de las fértiles pampas del Plata. Los yanquis, por su parte, abrigaban la esperanza de que esa vasta comarca que se extiende desde el Missouri a la Patagonia sería un día una presa fácil, ya que les bastaría para ello "... arrollar los últimos restos de nativos y lusitanos, celtíberos y mulatos, raza despreciable, gastada y exhausta".

Las notas del embajador ruso en Washington aumentaban, mientras tanto, los temores de la Casa Blanca. Anunciaba el Zar que los monarcas aliados jamás consentirían en tratar con los rebeldes latinoamericanos y que su política tenía por objeto asegurar la tranquilidad de los Estados del mundo civilizado, aun cuando para ello se vieran obligados a emplear la fuerza. Las manifestaciones de Alejandro I acabaron por amedrentar al presidente Monroe, quien se dispuso a actuar sin pérdida de tiempo. Requirió de inmediato el asesoramiento de sus amigos y predecesores, Jefferson y Madison, de cuya experiencia en

asuntos exteriores tenía elocuentes testimonios. En su respuesta el anciano jurista de Monticello volvió a esgrimir las palabras de Washington en su mensaje de despedida: neutralidad, aislacionismo y, sobre todo, la amistad con la antigua Metrópoli. Madison iba más lejos. Trató, con su habitual elocuencia de llevar al ánimo del presidente la convicción de que era indispensable aceptar la propuesta inglesa, puesto que existía la posibilidad de tener éxito sin recurrir a la fuerza y hasta llegó a instar a Monroe a que condenara públicamente la intromisión francesa en España. Sería, empero, el prudente y sagaz J. Q. Adams quien habría de conjurar la crisis, aplacando las iras del emperador y rehuyendo hábilmente comprometerse con Inglaterra.

En su respuesta a Rusia sostuvo Adams que al reconocer la independencia de las antiguas colonias españolas, el gobierno de Washington había tenido en cuenta que "...la totalidad de las regiones emancipadas están situadas en su propio hemisferio". Finalizaba su nota con el párrafo que constituye la parte medular de la doctrina de Monroe. "Los Estados Unidos de América y su gobierno —decía— no pueden ver con indiferencia la intervención por la fuerza, de cualquier potencia europea que no fuera España, ya para restablecer el dominio español sobre las colonias emancipadas, ya para establecer gobiernos monárquicos en esos países o para traspasar cualquiera de las posesiones que hasta ahora han estado sujetas a España, a cualquier otra potencia europea". Establecía así, con harta claridad, la doctrina de no-transferencia y reservaba para su país el derecho de expandirse a expensas de esos pueblos sobre los cuales pretendía extender su protección. En cuanto a la propuesta inglesa, aseguraba que el gobierno de Washington estaba dispuesto a marchar de la mano de Inglaterra, siempre que ésta contribuyera a apoyar la causa de las libertades humanas y la independencia de las naciones sudamericanas. Las notas del gobierno ruso y la propuesta inglesa le habían permitido observar que se presentaba "... una oportunidad muy apropiada y conveniente para que adoptáramos una posición contraria a la Santa Alianza y al mismo tiempo rechazáramos la propuesta de Gran Bretaña. Sería más sincero y también más digno declarar

explícitamente nuestros principios a Rusia y a Francia, que entrar como un barquichuelo en la estela del buque de guerra británico".

La doctrina americana y antieuropea estaba ya esbozada y el presidente Monroe se encargaría de anunciarla al mundo en su próximo mensaje. El 2 de diciembre de 1823 manifestaba el mandatario americano: "A propuesta del gobierno imperial ruso, presentada por el ministro aquí residente, hánsele dado plenos poderes e instrucciones al ministro de los Estados Unidos en San Petesburgo para que arregle, por una negociación amistosa, los derechos e intereses respectivos de las dos naciones en la costa del noroeste de este continente . . . En las discusiones a que este asunto han dado margen y en los arreglos que podrán darle término, nos ha parecido propicia la ocasión para afirmar como principio en el cual están comprometidos los derechos e intereses de los Estados Unidos, que los continentes americanos, en virtud de la condición libre e independiente que han asumido y conservado, no deben considerarse en lo sucesivo como campo de futura colonización por ninguna potencia europea . . . Es imposible que las potencias aliadas extiendan su sistema político en parte alguna de los continentes americanos sin poner en peligro nuestra paz y felicidad". Desde ese instante Inglaterra, atareada en su política europea del equilibrio del poder y ante la perspectiva de la colonización de Africa, iría desligándose paulatinamente de nuestros asuntos y los yanquis se verían libres de emprender la "americanización" de este continente.

Así y todo es interesante apuntar aquí la ineficacia de la famosa doctrina toda vez que las potencias europeas decidieron atacarnos con fines de conquista. "Para ser exactos—dice Luis Quintanilla— debiéramos decir que la doctrina nació impotente". A nosotros se nos ocurre que nació violada y con todos los vicios congénitos que acompañaron su gestación y alumbramiento, ya que la teoría del presidente americano, inocua en su primera infancia, se convierte en el transcurso de los años, mediante corolarios y nuevas interpretaciones, en un instrumento más de dominación y de conquista.

A una década escasa de la enfática enunciación de esa impertinencia internacional, como la calificara Bismarck, Inglaterra desembarcaba tropas de marinería en las islas Malvinas, expulsaba al gobernador argentino e izaba su pabellón, burlándose abiertamente de la solemne admonición de Monroe y su sucesor. Claro está que los americanos trataron de explicar a propios y ajenos el motivo de su no ingerencia en la escabrosa cuestión. Thomas F. Bayard, secretario de Estado decía, años más tarde, que el acto de fuerza de los británicos no constituía una ocupación sino una reocupación puesto que las islas habían estado anteriormente en manos de los ingleses y Julius Goebel agrega ahora que "... hasta cierto punto es fútil interponer la austera faz de la ley en una situación que, al fin y al cabo, es una simple cuestión de fuerza". Tan grande es la blasfemia que no merece comentarios.

En cuanto al bloqueo e intervención armada en el Plata, es oportuno mencionar que en este caso la diplomacia americana jugó a dos cartas. Con motivo de la campaña de la prensa estadounidense condenando la intervención británica en los asuntos argentinos, campaña que Carlos M. de Alvear financiaba por orden de Rosas, el ministro de Su Majestad hizo llegar el descontento del Foreign Office al gobierno de Washington. El secretario de Estado se aupresuró a "... asegurar que el gobierno de los Estados Unidos no tenía intenciones de intervenir o de oponerse en modo alguno a los esfuerzos del gobierno de Su Majestad y de Francia para la pacificación de las dos repúblicas sudamericanas". Pero por otro lado escribía Buchanan a su representante en Buenos Aires: "El último mensaje del presidente ha proclamado tan claramente la gran doctrina americana en oposición a la ingerencia de los gobiernos europeos en los asuntos internos de las naciones de este continente, que es innecesario agregar nada a este respecto. Que Gran Bretaña y Francia han violado ese principio de una manera flagrante por su intervención armada en el Plata, es notorio para todo el mundo. Ya que las presentes circunstancias hacen imposible para los Estados Unidos tomar parte en esa guerra, el presidente desea que toda la influencia moral de esta República se eche en la balanza en favor de la parte agraviada. Cordialmente deseamos

todo éxito a la República Argentina en esta lucha contra la intervención extranjera". Además, al Presidente Polk determinaba postergar el movimiento de la independencia de la República del Paraguay, como homenaje a la Argentina y en consideración " . . . a la lucha heroica que sostiene contra la intervención armada de la Gran Bretaña y Francia en las cuestiones de las Repúblicas del Plata y sus tributarios".

Pero la violación más grave que debió soportar el monroísmo fué la expedición francesa a México. Esta vez no podía traerse a colación el argumento de la distancia, como en el caso de las Malvinas. La situación geográfica de México, segunda potencia en el Mediterráneo americano, su contigüidad a la nación del Norte y a la América Central, campo del futuro expansionismo yanqui, son todas circunstancias que debieron inducir al gobierno americano a oponerse a la flagrante violación europea. Comentando este atropello escribe Flagg Bemis: "Fué el reto más espectacular y peligroso a que había tenido que hacer frente, hasta entonces, la doctrina Monroe. Era un ejemplo típico del antagonismo entre los sistemas europeo y norteamericano, más típico que ninguno de los acontecimientos ocurridos desde la época de la Santa Alianza". Compartimos la opinión del autorizado tratadista americano en cuanto al desafío que significó la tentativa napoleónica, pero no advertimos, justo es confesarlo, ninguna diferencia entre las dos políticas, la europea y la yanqui. En 1845, aprovechando la situación caótica de Europa, desgarrada por las luchas sociales, los Estados Unidos se habían lanzado sobre su vecino y le habían arrancado la mitad más valiosa de su territorio. En esta otra emergencia Francia sacaba provecho de la guerra de Secesión. La política de rapiña puesta en práctica por los mandatarios yanquis, no engañaba a nadie y menos aún a la diplomacia europea. Las potencias del Viejo Continente habían escuchado y sopesado las palabras del presidente Buchanan. "México —pregonaba— es un país destrozado, a la deriva, bajo los impulsos de diversas facciones. . . Como buen vecino, ¿no le extenderemos la mano para salvarlo? Si no lo hacemos no será extraño que alguna otra nación tome por su cuenta la tarea y, en este caso no debe sorprendernos que nos veamos obligados

a intervenir al fin, en circunstancias más difíciles, para la conservación de nuestra política establecida". Producida la invasión, el indomable coraje del Indio de Hierro y el peligro que suponía el expansionismo prusiano, conjuraron la amenaza europea en América, salvando del ridículo, a la vez, a la doctrina de Monroe. Que ésta nada influyó en el retiro de las tropas francesas de México es un hecho que nadie discute. "Todas estas consideraciones tomadas en conjunto —escribe el profesor Dexter Parkins— ponen en claro, como debemos admitirlo con toda franqueza, que el imperio de Maximiliano había de terminar de manera ignominiosa y que las tropas francesas serían retiradas a través del Océano, sin la intervención de Estados Unidos". Las fuerzas napoleónicas estacionadas en territorio mexicano habrían de ser utilizadas en el continente europeo para vigilar los inquietantes movimientos germanos.

La doctrina de Monroe llega a convertirse en el arma capital destinada a dominar, según manifiesta Maham, a esas razas carentes de capacidad política para la acción social continuada. Lo que parecía ser una advertencia a las potencias europeas para que se mantuvieran alejadas del hemisferio americano, "llegó a significar —dice Frederick L. Schuman— por indiferencias e interpretaciones sucesivas, una afirmación de la hegemonía de los Estados Unidos sobre el Continente Americano". El juicio del profesor Schuman es incompleto, sin embargo, puesto que la política americana, salvo raras excepciones, patentiza acabadamente las intenciones yanquis desde Monroe hasta nuestros días. Bertrand Russell ha comprendido claramente estas intenciones y revelaba hace ya muchos años que los Estados Unidos, siguiendo el ejemplo de las potencias imperialistas europeas, serían los futuros aspirantes al dominio universal. El filósofo inglés llegaba a determinar con exactitud los medios de que se valía la América del Norte para alcanzar esa meta: I°) Estados Unidos es un país que se basta a sí mismo; II°) Tiene mayor población blanca que cualquier otro país, a excepción de Rusia; III°) Cuenta con la capacidad necesaria para construir una flota capaz de derrotar a cualquier enemigo; IV°) Domina las finanzas mundiales; V°) Sobrepasa a los demás pueblos en sagacidad

y en atinado uso de la hipocresía, a punto tal que llega a engañarse a sí mismo.

El internacionalista americano Samuel Guy Inman se pregunta si Russell tendrá razón. "En cuanto al poder —dice— y a la tentación de usarlo mal, digo que sí. Pero en cuanto al resultado, digo que no, mil veces no. El que juzgue a los Estados Unidos por unos políticos y petroleros, no conoce a la gran mayoría de nuestros conciudadanos, no conoce los grandes círculos educadores, de liberales, de internacionalistas, de agricultores y de obreros que tienen como parte primera de su programa político la enemistad hacia el imperialismo. Entonces no tengo la menor duda de que nos atendremos a los ideales de nuestros padres. Y Dios mediante, nos levantaremos llenos de ira, una vez convencidos de la iniquidad del enemigo dentro de nuestras mismas fronteras, para aplastarlo con la misma fuerza con que hicimos desaparecer en Alemania idénticas cosas envueltas en el *Deutschland über alles.* El día de la batalla no debe retrasarse más tiempo. El gran levantamiento de las fuerzas liberales y cristianas en todo el país se halla a punto de combatir a los chauvinistas militares e imperialistas". Este texto nos obliga a creer, más aún, en la falacia a que aludía Russell, puesto que no es posible pensar que un tratadista de la categoría del profesor Inman ignore la política exterior de su propio país ni los intereses que la rigen y sustentan. No negamos con esto la existencia de estudiosos, intelectuales y artesanos para quienes el imperialismo de sus conciudadanos constituye un delito abominable, pero esa buena y honrada gente jamás ha tenido intervención alguna en la política de su nación y, además, ellos mismos son víctimas del mismo sistema que los hombres de negocios aplican fuera de las fronteras de su país. Lo que Mr. Inman no explica es la forma en que los Estados Unidos llegaron a triplicar su territorio, cómo adquirieron Puerto Rico, la Zona del Canal, Alaska, Groenlandia y en qué derecho se han apoyado para establecer un virtual protectorado sobre quince repúblicas americanas. Oscar Newgang es más sincero. "La política exterior de los Estados Unidos —anota— es ley en el Hemisferio Occidental . . . porque la Unión Panamericana contiene un Estado con una población y un poderío superior a los otros miembros

tomados en conjunto. Cuando a los Estados Unidos se le ocurre arrojar todo su peso sobre una decisión, esa decisión no puede ser resistida o desvirtuada en el Hemisferio Occidental. Una Pax Romana sólo conserva el carácter de paz general en tanto que el miembro más fuerte puede mantener la supremacía en población y poderío. En última instancia, es una paz basada en la fuerza y no en la justicia". Se comprende pues que por propia decisión, no por voluntad expresa de las partes interesadas y menos aún en virtud de pactos preexistentes, los Estados Unidos se erigieron en celosos custodios de la comunidad continental. *Et quis custodet ipsos custodes?* preguntamos nosotros.

En esta breve síntesis pasamos por alto, deliberadamente, numerosos hechos que entroncan o se relacionan con la secuela de abusos en perjuicio de los otros Estados americanos, para tratar someramente la posición de buena vecindad adoptada por el presidente Roosevelt. Durante el apogeo de esa política, cuando todos los actos exteriores del hábil mandatario trasuntaban amistad desinteresada y generosa, la América Latina se alarmaba por un comunicado de Washington de fecha 6 de junio de 1940. El plan de Roosevelt para combatir el hitlerismo, rezaba la noticia, incluye nada menos que la creación de los Estados Unidos del Hemisferio Occidental, sostenidos por las armas y dominados por la nación norteña. La buena vecindad habría de ser la cortina de humo tras la cual se ocultó la estupenda maniobra americana, cuyo objeto era el de obtener el dominio del continente sur y sus riquezas, arruinar las potencias europeas eliminándolas como rivales peligrosos y erigirse de esta manera en árbitros del mundo. La concepción paneuropea de Hitler murió con él; igual suerte corrió la idea nipona de confederación asiática; la poderosa y temida Inglaterra, al borde de la bancarrota y con su imperio hecho pedazos, debe recurrir a cada instante a las arcas del Shylock yanqui. Todo eso se ha logrado, pero con qué catastróficos resultados. Frente a la nación supercapitalista se levanta hoy la Rusia Soviética, separada apenas de su antagonista por la tierra de nadie de la Europa devastada y hambrienta. Las huestes del Zar Rojo están sobre el Rhin y el Adriático y más al oriente, el puñal moscovita apunta a la vena yugular del coloso norteño. Pero

retornemos a lo que nos interesa. Entre los dos gigantes en pugna —tan distintos al parecer y tan semejantes en la realidad por sus concepciones estrictamente materialistas de la vida— se encuentra inerme y desvalido el sexto continente. Triste destino el nuestro. La riqueza de nuestra tierra y el fruto del trabajo de sus hijos, parecen transformarse por desgraciado conjuro en pesadas cadenas, forjadas por manos extranjeras y remachadas por los cómplices nativos del amo imperial. Díaz en México, Machado en el Caribe, el tirano del Maracay en Venezuela, Leguía en la tierra incaica, Siles en el Altiplano y todos los demás, los del pasado y del presente, que han podido o pueden perpetuarse en el poder y convertirse en nuestros verdugos, porque contaron o cuentan con el apoyo y la complacencia de la banca y de los petroleros americanos. En el transcurso de las dos contiendas mundiales suministramos a los aliados las armas de la victoria, víveres y materias esenciales; ahora se nos veja y se ensaya el engaño torpe. Esto siempre se hizo en función de grandes peligros. Ayer era el germano, hoy son los eslavos, comunistas o no, qué tanto da; mañana será el Asia u otra cosa y mientras tanto marchamos y marcharemos a la servidumbre o a la extinción, azotados por la codicia, entregados por la venalidad y la obsecuencia de nuestros políticos, impedidos siempre de vivir nuestra propia vida en la tierra que la providencia nos destinó.

El continente sur con sus 21 millones de kilómetros cuadrados, poblados por 140 millones de seres, se halla virtualmente en manos americanas. No es menester ser un Demóstenes y ostentar la elocuencia del inmortal patriota griego, ni jurar por los muchos muertos que costó la independencia que ahora entregamos a la nueva forma del imperialismo, para que alguien haga fe de nuestras palabras. La prueba está allí, terminante e irrefutable: el pacto de Río. Y si alguna duda hubiera, la conferencia de Bogotá se encargará de disiparla para sellar definitivamente nuestro sometimiento absoluto. Pero los estadistas americanos, nutridos en los cánones del despotismo capitalista, no están satisfechos y para ellos han recurrido nuevamente a la muletilla de la doctrina Monroe. El presidente Truman acaba de anunciar la extensión de la tesis americana a varias naciones europeas. Pensamos con temor qué habrá de ocu-

rrir si un día los americanos deciden que la doctrina o alguno de sus numerosos corolarios han sido violados aquí, en Europa, en Asia o en cualquier parte del planeta, porque a ellos, sólo a ellos les es dado decidir, juzgar y obrar. "La doctrina de Monroe es una declaración unilateral, hecha, mantenida e interpretada solamente por los Estados Unidos, sin consultar con ningún otro país", dice orgullosamente Stephen Duggan. Más categórico aún es J. R. Clark. "Los Estados Unidos —anota el comentarista aludido— determinan cuándo y en qué caso los principios de la doctrina son violados; cuándo y en qué caso esa violación significa una amenaza. Sólo nosotros decidimos qué medidas se tomarán para vindicar los principios de la doctrina y es a nosotros a quienes incumbe determinar cuándo esos principios han sido violados. Ninguna otra potencia mundial tiene relación alguna o voz en el uso de los principios que la doctrina contiene. Es nuestra doctrina; debe ser invocada y sostenida por nosotros; es de nuestra incumbencia hacerla acatar o abandonarla si así conviene a nuestra alta política internacional o a nuestro interés nacional". No nos extrañaría, pues, que mediante un nuevo corolario decidieran los americanos prohibir a las naciones europeas resolver sus propios problemas, ya que su audaz soberbia parece no reconocer límites. Dice Belloc que aun cuando la cultura americana desciende de la europea, el destino de América es distinto del de Europa. La línea separatoria no está entre ellos y cualquier subgrupo, Francia, Inglaterra o Italia, por ejemplo; está entre ellos, los americanos, y toda Europa. Si los americanos del Norte continúan entrometiéndose en los asuntos domésticos europeos, tanto la cultura americana como la del continente estarán expuestas a ser heridas de muerte. "Los europeos —agrega Belloc— resolveremos nuestros propios problemas. Las cosas retornarán a su origen y nuestra unidad romana renacerá. Pero el proceso por el cual habrá de lograrse la paz, no puede entenderse desde el punto de vista de los Estados Unidos; es nuestro propio asunto y sólo nosotros lo entendemos". Concluye Belloc de esta manera: "Todo hombre político —en especial los políticos profesionales—, que se allega al pueblo americano para rogarle que intervenga en nuestros asuntos, miente . . . y las hermosas frases sobre la

paz y la justicia, la humanidad, la civilización y todo lo demás, son hipócritas y envenenadas".

Las palabras de Belloc suenan a profecía. Truman acaba de cometer el error más grande que pueda imputarse a un mandatario americano, al apartarse del contenido original de la doctrina monroniana. Significaba ésta en su esencia, la preocupación y el esfuerzo de un pueblo joven para no tener vecinos poderosos y, con la paciencia y la astucia que les conocemos, lo habían logrado plenamente. La tesis del actual mandatario comporta en cambio la decisión de ir en busca de esos enemigos sobre fronteras alejadas y extrañas a su patria. Y nosotros también, los hombres de esta América, habremos de formar en las filas de la falange imperial y opresora, para llevar a otras tierras el inicuo sistema del más crudo capitalismo y afianzarlo. Ya se nos está mostrando el trapo colorado y se nos asusta. Y asombra la docilidad y la mansedumbre de muchos patriotas arriscados y vehementes, supernacionalistas entregados a la poderosa corrupción de los dólares. Hasta ahora las desgracias del Viejo Continente y del nuestro, el hambre y la desolación del Asia, han contribuído poderosamente a la grandeza de la plutocracia americana. Pero estamos seguros que de no mediar la presencia circunstancial del Estado comunista en el escenario mundial, la oligarquía norteña habría de enfrentar a corto plazo la más grande coalición que recuerda la historia.

Por nuestra parte seguimos creyendo que el remedio para los males que nos aquejan no está en Europa, sino en América misma, y en verdad, el panorama general se presenta, a pesar de todo, bastante promisor acá y allá. En el norte del hemisferio, hombres de reconocida capacidad —estadistas, escritores y obreros— están descubriendo y revelando ante el pueblo americano, asombrado y lleno de ira, las miserias de esta pretendida democracia. El totalitarismo del dinero, creador del trabajo forzado y de los campos punitivos de la desocupación, habrá de sufrir la decisiva derrota de su propio cuartel general, arrollado por la trágica e inevitable depresión que se cierne ya sobre la vida americana. Al filo mismo del más grande desastre económico que conozca la humanidad, ese pueblo tendrá la oportunidad de sacudir el yugo del nuevo feudalismo y cumplir

su deber con los demás pueblos de la tierra. Bastárale para ello escuchar el mandato imperativo de los padres de la Independencia: "Toda vez que cualquier forma de gobierno se hace destructiva de esos bienes —vida, libertad y prosecución de la felicidad— es derecho del pueblo cambiarlo o abolirlo". En esas palabras depositamos nuestra fe.

Al sur del Río Grande, en nuestra América, el movimiento de descolonización, espiritual y económico, va adquiriendo, a pesar de gobiernos títeres o cómplices, un ritmo más pronunciado. Las masas humanas van despertando del letargo secular a que estuvieron sometidas y, aunque el proceso de liberación está cuajado de dolorosos contrastes, el triunfo final será nuestro. Habrá de ser así ya que la humanidad jamás ha retornado a la barbarie y porque nosotros, comprendida de una vez la política de pan y palo esgrimida por la monarquía del oro, estamos aprendiendo a pensar y a obrar como hombres libres. Rota esta sujeción, de manera real y concreta, no a través de manifestaciones solemnes pero meramente verbales, habremos de alcanzar la madurez indispensable para echar los cimientos de una nueva convivencia social, a cuyo amparo podamos llevar una existencia digna y justa, junto a los hombres del mundo que quieran compartir con nosotros la dicha de vivir y trabajar en la buena tierra indiana. Sabemos que "...la lucha no está terminada; mas nosotros estamos alerta, estamos de pie y tenemos los ojos fijos en el porvenir". Tenemos muchos millones de hombres criollos animados de la misma fe que alienta al ilustre patriota mexicano y junto a él reiteramos la irrevocable decisión de forjar nuestro propio porvenir, para felicidad nuestra y el bienestar de los demás pueblos del mundo.

ROMULO GALLEGOS EN ESPAÑA

Por *Andrés IDUARTE*

CONOCÍ a Rómulo Gallegos en Madrid, a mediados o a fines de 1933, en su soleado apartamento de la Casa de las Flores, en las calles de Hilarión Eslava, parte nueva del barrio de Argüelles, casi al lado de la casita en que pasó sus últimos días don Benito Pérez Galdós. Precisamente en la calle trasera de Gaztambide, en el mismo edificio, vino a vivir —poco antes o poco después de que Rómulo se cambiara a las cercanas calles de Ferraz— Pablo Neruda. Hablo de la hermosa construcción de ladrillos rojos, con terrazas floridas, orgullo de los madrileños, que cantó Neruda años después en *España en el corazón,* cuando la vió cercenada por la metralla franquista.

Allí se anudó mi amistad con la colonia venezolana antigomecista, a la que desde muy joven me unían mi pasión mexicana —de vasconcelista origen— contra el caudillo de Maracay, y mi entusiasmo por Venezuela y su historia.

La colonia tenía que ser grata para cualquier hispanoamericano por el vivo interés que en ella había por las cosas de toda América, por su verdadera inquietud intelectual y política, por la llaneza venezolana auténtica que allí se respiraba. Pero este interés resultaba multiplicado para un costeño de México. A menudo he insistido en el parentesco de primer grado que nos une a todos los hijos del Golfo y del Caribe, desde las Antillas y las costas de México hasta las de Venezuela, incluyendo las orientales de Centroamérica y de Colombia. Y quizá aun mayor es la que existe entre Tabasco —donde nací y viví casi toda mi niñez— y Venezuela. Tal vez se pueda buscar la cercanía espiritual en los grandes ríos, en las espesuras vírgenes, en el sañudo apartamiento de las dos tierras tropicales, en los piratas abuelos

que recalaban en nuestros rincones. Hay un parecido, no sólo en el lenguaje —en giros, en fonética— que señaló don Pedro Henríquez Ureña en toda la zona, en la cocina —natural consecuencia de semejantes flora y fauna— sino en el carácter a la vez jovial y serio, cordial y viril, sencillo y violento. Claro que éstas son sólo impresiones, que en reciente estancia en Cuba extendí a varias provincias de la Isla y que, por otra parte, quizá deban limitarse a las costas de Venezuela. No sé. Lo cierto es que por tabasqueños se tomaba y se toma en México, muy frecuentemente, a los venezolanos. Así lo sabía yo, por charlas y lecturas, antes de conocer a ninguno de ellos. Luego, en mi primera salida a Europa, de 1928 a 1930, lo confirmé en París. Y después en Madrid, en las casas de Gallegos y de sus amigos, y más tarde en todos los sitios del mundo en que me ha tocado convivir con hispanos, siempre de íntima manera con venezolanos, cubanos, puertorriqueños y españoles. Claro que al parentesco tradicional se ligan las contingencias que van haciendo la vida y el carácter de cada hombre.

La casa de Rómulo Gallegos era en Madrid el verdadero consulado venezolano, el consulado rebelde. Allí vivían entonces, si no me equivoco, Gonzalo Barrios, Enrique García Maldonado, Nelson Himiob, en plan de cooperativa fraternal; y por allí pasaban frecuentemente todos los que tenían algún nexo intelectual, político o personal con el grupo, y eran legiones. Estudiantes del mismo Madrid, de Barcelona, de París, de Nueva York, unidos por el común denominador del exilio y de las prisiones; hombres maduros de tendencia liberal; familias enteras radicadas en el extranjero, abiertamente antigomecistas, y otras de paseo por Europa, que establecían el contacto pidiendo cautelosa discreción; ex militares, antiguos guerrilleros, que habían coincidido con los muchachos en el golpe de Curazao, o en el desembarco de Coro, o en cualquier otro episodio, y que conversaban largo del llano, de la selva, de las ciudades provincianas, y de quienes Rómulo recibía no sólo información política de Venezuela, sino datos sobre la tierra venezolana, que cotejaba con sus apuntes de novelista; y en ocasiones algún familiar de la minoría mandona del gomecismo, en vías de arrepentimiento político o simple-

mente atraído por el prestigio y el encanto del juvenil grupo rebelde. Pocos países han tenido, merced al despotismo de don Juan Vicente Gómez, un muestrario tan vasto como el que de esta manera ofrecía Venezuela en todas las ciudades de Europa y América. Y es así como el no venezolano tenía la oportunidad de saber de Venezuela, desde lejos, más que de ningún otro país. Pláticas sobre su historia y su literatura, discusiones sobre Bolívar y Páez y Sucre y los Monagas y Guzmán Blanco y Cipriano Castro, libros traídos de Venezuela o rescatados de las librerías de viejo de toda Europa, mapas extendidos sobre las mesas de la casa —en los que Rómulo nos señalaba los sitios en que había vivido, y aquellos a que se refería en sus libros escritos y por escribir— relatos frescos de las cárceles y de las carreteras en que los antiguos estudiantes de Rómulo padecían y morían, el idioma vivo de las regiones venezolanas en continua comparación con el de los que veníamos de otras regiones de América, anécdotas de muertos y de vivos y, de vez en cuando, el común saboreo de un buen mondongo o cualquier otro platillo venezolano. Así vivíamos materialmente el mundo geográfico y humano de las novelas de Gallegos, el mundo seductor y temible de las selvas y los ríos venezolanos, el gracioso y amable de sus aldeas y de sus ciudades.

Aquella colmena era, sin duda, una de las más ricas en talento y cultura y, además, de las mejores en más hondos sentidos. Tenía como director a un hombre maduro, bueno y sereno, que ahormaba o canalizaba las pasiones, los desbordamientos y los yerros de los jóvenes. Verdadero poder moderador, Rómulo Gallegos conducía a su grey venezolana y a sus agregados hispanoamericanos y españoles, con la mezcla de dulzura, de tacto y de recato que son las características de su espíritu. Su esposa —doña Teotiste, doña Teo— extraordinaria compañera en la virtud y el trabajo, afirmaba su mano, de igual manera, en el timón doméstico. Ni severidad ni blandura, ni convencionalismo ni descuido, sino afecto, bonhomía y comprensión equilibradora eran los tonos de la casa. Las mismas ideas políticas de los miembros o los visitantes del clan recibían del matrimonio Gallegos, siempre, un baño de

cordura, de buen sentido, de reflexión, de medida, de ponderación. Entraba alguno a su casa con el cuchillo de la revolución entre los dientes —no sólo me refiero al libro de Barbusse— y salía con el cuchillo reivindicador que nunca debe faltar al espíritu del joven que lo es, pero en la funda de que no debe salir sin causa justa. Pasiones o devaneos de los muchachos llegaban a oídos de Gallegos por el camino natural, la confidencia tan necesaria y tan benéfica para el espíritu del joven y, cuando no, por la intuición o la adivinación de Rómulo, y recibían la comprensión, el consejo, esto es, la orientación y el alivio, y a veces la clara censura y la tajante reprobación, hecha de palabras tan cordiales como firmes y de silencios que nosotros nos sabíamos muy bien. Casi todos lo tratábamos de usted, y sólo los más íntimos y los más próximos en edad, de tú (en el grupo central de Madrid sólo recuerdo un caso) ; pero el *tú* nunca eliminó el respeto que todos teníamos por el más prudente y experimentado. El acuerdo era tácito, como sólo puede serlo cuando es auténtico, y nunca expreso. Y lo extraordinario era que aquella jerarquía no impedía que los más jóvenes dieran su opinión y su consejo a Rómulo sobre todas las cosas, desde las domésticas hasta las literarias. Los que han vivido la juventud en el extranjero, sin el asiento que dan la familia y la patria, pueden medir hasta qué punto su influencia era bienhechora para todos.

Rómulo Gallegos también recibía, de rebote, un beneficio. El hombre maduro se remozaba en el extranjero, como antes en los colegios de Caracas, por la influencia de la emoción de la juventud. Sin ella, quizá lo hubiera embargado en el destierro la desilusión y el anquilosamiento. Quizá a tal compañía debe Rómulo su excepcional aspecto juvenil; en 1935 le calculé —en un breve ensayo publicado meses después en México— menos edad de la que en realidad tenía. Matrimonio sin hijos, los Gallegos veían a aquellos muchachos como vástagos crecidos e independientes o, quizá con más exactitud, como hermanos menores.

El ambiente, revolucionario y doctrinario de parte de algunos de los muchachos, liberal y amplio de parte de

los jefes de la familia, era sencillamente ejemplar. Domino ahora la tentación de añadir los rasgos de todos, de carácter y aun de posición política diferentes y a veces antagónicos, que completarían el escenario. Los había apasionados y volcánicos, de natural tendencia oratoria; otros silenciosos y encuevados, alguno casi misterioso, a quien yo llamaba "Juan Solito" —como el personaje de *Canaima*— de extraña capacidad para decir cosas sin decirlas; agudos y bromistas, socarrones y festivos aun en los momentos menos halagüeños de la emigración; beatíficos, hasta parecernos sacerdotes en pleno ministerio; desencuadernados en sus estudios y en su vida, y disciplinados y metódicos; sentimentales y cerebrales; dispendiosos y económicos; donjuanes y puritanos; con pergaminos godos y sin ellos; rubios y morenos. . . Se comía bien, se bebía con mesura en las tertulias familiares, se charlaba abiertamente de todo —con esa espontaneidad, esa franqueza y esa gracia vigorosa de los venezolanos, tan diferentes de los medios tonos de nuestras altiplanicies— se cambiaban cordiales bromas y cazurras burlas, se reía, se estudiaba, se leía mucho y de todo —habían en el grupo periodistas, literatos, poetas, economistas, médicos, ingenieros y en la última camada de expulsados nos llegó incluso alguno, de simpatía inolvidable, que había cultivado en la cárcel sus aficiones a la prestidigitación— y, cosa excepcional, todos creían en un mañana mejor para Venezuela, para América y para el mundo. Ni la torva ambición por el poder mismo, ni la frívola de la riqueza, ni el desaliento, ni la amargura, ni la desesperación envenenaron nunca a aquella colonia de refugiados. Todos estaban vivos, muy vivos, ninguno muerto, ninguno desintegrado, ni despedazado, a pesar de cuanto muchos de ellos habían sufrido. Ni siquiera oí que nadie diera rienda suelta a odios políticos o personales. Nunca hubo frase violenta a la que no se le pusiera en seguida el freno de la reflexión. A varios de aquellos muchachos, y especialmente a Rómulo, les oía yo a menudo juicios desapasionados sobre sus enemigos, reconociendo hasta sus virtudes, y a través de ellos conocí nombres y libros de escritores venezolanos gomecistas.

No era colegio sino vasta familia, o era colegio en el mejor sentido del término, esto es, la buena fusión de la sabiduría de la madurez con el poder de la juventud. No sé qué ha sido de todos los miembros de aquella comunidad, ni sé si todos están hoy con Rómulo o si hay quien esté lejos de él o contra él. Pero si los hay, siempre dulcificará su oposición la noble huella de aquellos años de sueños y realidades, bien compartidos y valientemente desafiadas, al lado del matrimonio Gallegos.

Completaba la familia, en el tiempo en que estuve más cerca de ella, una criada española —que primero lo fué de los Jiménez Arráiz, luego de Rómulo y luego, cuando los Gallegos volvieron a Caracas, mía— de nombre Julia Bonilla, castellana de Guadalajara, muchacha excelente, muy querida de todos, ejemplo de buen pueblo español, y una perrita, amarilla, lanuda y chiquita.

Rómulo estaba buena parte del tiempo en casa, cuando no en su oficina de máquinas registradoras "National", donde se ganaba un sueldo modesto pero muy sustancioso en comparación con los habituales de Madrid. A veces visitaba bibliotecas —la Nacional, la del Ateneo— en busca de libros o de mapas. Leía continuamente, sobre todo a los maestros de la novela europea, aunque poco hablaba de sus lecturas. Pocos contactos tenía con el mundo literario de Madrid. No asistía nunca a peñas literarias y, si lo hizo alguna vez, habrá sido por compromiso o por casualidad, y sin duda a disgusto. Entre sus amigos españoles más estimados mencionaba a Gabriel Miró, aunque no sé dónde ni cuándo se trataron, pues no sé con exactitud en qué fecha llegó Rómulo a España. Recuerdo que alguna vez fué a visitar a Ricardo Baeza y a Enrique Díez-Canedo, quienes —junto con Miró, Salaverría, Gómez de Baquero, Pérez de Ayala y Pedro Sáinz— otorgaron el premio "el mejor libro del mes", en 1928 ó 1929, a *Doña Bárbara.* Por cierto que Salaverría se refirió al amor de Gallegos por el apartamiento literario en un artículo del ABC de Madrid, en junio de 1935, contando que cuando se encontró a Gallegos en las calles madrileñas hacía un año que éste vivía en la ciudad. Yo llevé recados de Gabriela Mistral a Rómulo y de Rómulo a Gabriela, que se

leían y se estimaban pero nunca se habían visto, y estuve presente en la primera conversación de los dos grandes americanos, en el Consulado de Chile. En cuanto a actos públicos no recuerdo más que la lectura que hizo Rómulo de varios capítulos de *Canaima* en la "Sociedad de escritores y artistas de Madrid", a mediados de 1935, con éxito extraordinario. No sólo no buscaba Gallegos el trato con intelectuales, sino que lo evitaba. Todavía encuentro escritores españoles que se sorprenden al saber que Rómulo vivió por un lustro en España, precisamente cuando hispanoamericanos de menor categoría llenaban la prensa con el anuncio de conferencias o banquetes. Su más cercano amigo español fué, durante la época en que yo lo traté más, un joven gallego, también muy amigo mío, que todavía vive en la España de Franco, y a través del cual Rómulo conoció a Rafael Alberti y a María Teresa León.

Pero esto no revela en lo absoluto poco interés por España. Rómulo visitaba sus barrios, sus mercados, hablaba con los vendedores, trataba diariamente a su pueblo, viajaba como nosotros —como Galdós— en sus trenes de tercera, y se interesaba tanto como cualquier español en los asuntos internos de España. No perdía el tiempo en leer la prensa, pero la noticia diaria se comentaba en la mesa y en las tertulias de la casa. Vivimos todos juntos el prólogo de la guerra de 1936, sabiendo muy bien que lo vivíamos, sintiendo muy emocionadamente, minuto a minuto, al lado del pueblo español. Conoció Rómulo, no sólo Castilla, sino varias regiones españolas. En Barcelona vivió bastante tiempo, luego en Madrid, y pasó dos o tres veranos —de seguro los de 1934 y 1935, en que estuvimos con él, y me parece que también el de 1933— en Galicia. Tengo la impresión de que es la región española a que está más unido. Alguna vez recordaba yo que su simpatía por Galicia puede provenir de sus dos apellidos —Gallegos y Freire— del rastro de sangre galaica de que ellos hablan, así como de la suavidad del paisaje de las rías y de la dulzura de la gente gallega que sedujeron a un hombre también suave y dulce.

Fué en Galicia donde yo viví más cerca de él. Publiqué en "El Universal" de México, en junio de 1934, un

artículo sobre *Cantaclaro*. Recibí el periódico cuando veraneaba yo con unos parientes míos en Marín, la bonita base naval de la ría de Pontevedra, y le mandé el recorte a Madrid, a su casa de las calles de Hilarión Eslava. Días después tuve la alegría de recibir unas letras suyas, escritas en Beluso, playa de pescadores de la vecina ría de Vigo, a pocas millas de donde nosotros nos encontrábamos. Me contaba que había pasado unas semanas en la maravillosa Redondela y que estaría en Beluso hasta fines de mes. Tomamos un autobús, fuimos a visitarlo y, obtenido un alojamiento en la casa de Rufina Novoa, dejamos Marín y nos fuimos a hacerles compañía. En septiembre regresamos separadamente a Madrid, pero el encanto de Galicia era muy fuerte, y en mayo de 1935 él y parte de su colonia venezolana volvieron a Beluso, y nosotros semanas después, una vez pasados mis exámenes de la Universidad Central. Allí se quedó Gallegos hasta fines de diciembre o hasta los primeros días de enero de 1936.

En 1934 lo acompañaban en su casa de Beluso, Gonzalo Barrios, Nelson Himiob, el doctor Raúl García Arocha —de paso por España— y Juan Oropesa, a más de nuestro común amigo gallego. En 1935 estuvieron con él, si no me falla la memoria, Barrios, el doctor Rafael Ramón Irazábal —también de paso por España— Julio Torres Vivas y Enrique García Maldonado. Ocupaban una excelente casa del pueblo, de renta moderada y mucha comodidad, con terrazas a la espléndida ría, con patios y traspatios sombreados de robles —donde yo preparé, mientras hurtaba y comía fresquísimos huevos del gallinero que había instalado la señora Gallegos, un temido examen de Derecho Mercantil— con servicios higiénicos que eran la envidia y la tentación de los que no teníamos tan buen alojamiento. La playa estaba a un kilómetro de Bueu, por camino pintoresco, que de noche se iluminaba con las olas plateadas que golpeaban las rocas. Nuestra sociedad diaria la hacían los pescadores y los obreros del pueblo que formaban las treinta familias que poblaban su única calle, a la orilla del mar. Recuerdo sobre todo a Jesús Regueira, marinero viejo y diestro que había navegado por tierras lejanas y visitado grandes puertos cuyo nombre y lengua

había olvidado —en Irlanda, en Inglaterra, en Noruega, en los Estados Unidos— padre de una familia de muchachones y niños pobres, decidor y original, vecino mío y mi más querido amigo en la localidad, que llamaba a Rómulo "Don Rómbalo" y así lo llamó siempre, sin enmienda posible; a José Torres o de la Torre, calafate que me rentó en el segundo verano los altos de su casa, en donde estudiaba yo a Humboldt y a Alamán en medio de las sacudidas y los ruidos del martillo y del torno, y de la lectura que en voz alta hacía José de los "papeles" de Madrid y de Vigo; a Angel o Pepe Estévez, dueño de la única tienda-cantina donde los jóvenes nos reuníamos, que había corrido por el mundo, vivido en Buenos Aires y que, como buen indiano, no conocía Madrid. Otras caras rugosas, curtidas y amables, y otras estampas de pobre ropa y alma valiente y generosa, que nos contaban sus ásperas tareas diarias y que nos hacían magníficos relatos de las rías y de las islas de Cíes, Ons y Tambo, o sobre la pesca de la sardina y del bacalao en mares cercanos y lejanos, están también frente a mis ojos nostálgicos, como lo estarán también ante los de Gallegos y sus compañeros venezolanos. De las viejas y de las mozas del pueblo y sus alrededores no guardo los nombres pero sí, también, las estampas sarmentosas y esbeltas, y su dulce canturría gallega, dulce aun cuando pelearan. Los más jóvenes hacíamos a veces expediciones a Bueu, centro marinero en donde la casa Massó empacaba la pesca de los contornos, y en donde tratamos a muchas personas de la clase media y alta, nunca tan interesantes como nuestros hospitalarios hombres de la tierra y del mar. Nuestra vida transcurría en pleno encanto rústico: baños diarios en la playa del pueblo, frente a nuestras casas, o con previa excursión a las hermosísimas de "Mourisca", "Tuya" y "el Padrón" —por carreiriños estrechos, empinados sobre el mar azul, entre pinares y rocas—, exhibiciones de natación y duelos de resistencia de los maestros en el arte —Barrios, García Arocha— y aprendizaje un poco vergonzante de los neófitos; expediciones a pie a Carvallales y a robledales y con el bastimento sobre los hombros —vino agridulce de Ribadavia, sandwiches de queso y jamón, tortas de pescado, sardinas fresquecitas; paseos en

barca de remos hasta los confines de la ría; lecturas de todo tipo y una buena ración de conversación nocturna con los pescadores y entre nosotros. A veces visitábamos las ferias cercanas, conviviendo en la fiesta y en el baile con el pueblo gallego. Inolvidable la que hicimos en mar picado y en menuda embarcación, llena hasta los topes de labriegos y pescadores, a Sanjenjo, situada a la salida de la ría, rumbo a la de Arosa. Y en 1935, en ocasión del día del Apóstol, nos fuimos todos a Santiago de Compostela, no sin visitar de paso la maravilla de Villagarcía. Es imborrable también esa salida, no sólo por la belleza de la ciudad y el espectáculo de los fieles en conmoción religiosa, sino porque cuando Gonzalo Barrios, Rafael Ramón Irazábal y yo paseábamos por sus calles, vimos aparecer, en su propio marco compostelano, la magra y barbada figura de don Ramón del Valle Inclán.

Lo había yo visto muchas veces en la cacharrería del Ateneo de Madrid y, alguna vez, formando parte del grupo que lo rodeaba, le oí cecear tremendas e injustas murmuraciones contra don Carlos Pereyra, que diariamente pasaba cerca de él rumbo a su pupitre de la biblioteca. A don Carlos, en los paseos de ida y vuelta que nos dábamos en el segundo piso del Ateneo, le oía yo también, casi a diario, una incisiva, casi destructora y caricaturesca crítica de su censor. Pero Valle no había reparado en mí, perdido entre el grupo de estudiantes y periodistas que se acercaba a su butaca. Seguro yo de ello, los tres hispanoamericanos decidimos abordarlo en la forma que más podía agradarle, como desconocidos de allende América, y yo me dirigí a él con ésta o parecida frase: "Si no me equivoco usted es don Ramón del Valle Inclán". "Por supuesto que lo soy. . . y ustedes son estudiantes mexicanos que pasan por España, han dejado el barco en Vigo y van a alcanzarlo a La Coruña o al Ferrol, rumbo a Francia". No quisimos, es claro, estropear la alegría de su adivinación, que se le veía en los ojos, y la de los amigos que lo acompañaban, y le dijimos a todo que sí. Entonces él hizo el elogio de México, que nunca faltaba en sus labios, nos preguntó de "aquella tierra en que fué feliz", le di mis noticias anticallistas —que no aceptó del todo—, nos pidió que pasáramos a verlo si, como

queríamos, nos quedábamos hasta el día siguiente, y semanas más tarde le envié un artículo que publiqué en Madrid sobre la ruptura de Cárdenas y Calles. Cinco meses después moría don Ramón en su Santiago. No recuerdo si Rómulo andaba con la familia por otro lado de la ciudad, o si avizoraba desde lejos la escena. Lo que sí sé es que luego nosotros lamentamos que no se hubieran puesto en contacto los dos novelistas. Sabedores de que a Rómulo no le gustaba establecer relaciones literarias, nos cuidamos muy bien de informar de su presencia a don Ramón. Estuvimos acertados pues Rómulo oyó el cuento de nuestra charla con interés pero, al saber que se nos había pasado por la cabeza presentarlos, nos dijo nada más: "Conozco sus libros".

Había yo visto trabajar a Rómulo en Madrid, tanto en sus períodos de elaboración y meditación de sus novelas como en los que, con fiebre y constancia, escribía páginas y páginas de *Canaima* en su máquina de escribir, y en los que, en desacuerdo con la labor hecha, la daba —como él decía— en romper papel, en reescribir hojas y capítulos de cabo a rabo. Cuando yo salí para Madrid en septiembre de 1935 "estaba de cabeza en *Pobre negro*", pues se había marcado como plazo para terminarlo el mes de diciembre. Entonces lo vi en uno de sus períodos de más concentración, embebido en su labor, a veces encantado, silencioso y mohino cuando tenía que modificar sus planes. Estos meses eran los últimos que pensaba pasar en España para cambiar de rumbo, probablemente hacia México. La lluvia del invierno gallego y la soledad —creo que todos los muchachos que lo acompañaban habían vuelto a Madrid— lo ayudaron a rematar o casi rematar la obra, además del silencio vigilante de su esposa, siempre alerta para evitarle inquietudes que lo apartaran de su tarea. El hombre, en medio de conversaciones aparentemente ajenas a su obra, de lecturas, de datos, de proyectos, se iba cargando hasta que un día los viejos apuntes, tanto los conscientes como los subconscientes, se descargaban en una tarea casi sin descanso, tan feliz como dolorosa. Lo dejé así, encarrilado ya en la escritura, pero no sé si cuando ocurrió la muerte de don Juan Vicente Gómez había ya

terminado. Sólo recuerdo que en Madrid, en el mes de enero de 1936, nos leyó, con voz muy conmovida, algunos capítulos del libro. Su previsión de terminar en diciembre —natural, por otra parte, por ser el último del año— resultó más que acertada, porque el 18 de ese mes la prensa nos dió cuenta a todos del acontecimiento.

Nosotros lo supimos en Ronda. Viajábamos por Andalucía, durmiendo en sus pensiones modestas y viviendo sus paisajes y sus monumentos, el licenciado Narciso Bassols —que iba como Ministro de México a Londres— su esposa, la mía y yo. Buscábamos noticias de México, que vivía una hora importante, cuando nos encontramos en un periódico andaluz con la noticia de la muerte de Gómez. De allí mismo escribí a Rómulo preguntándole cuáles serían sus planes. Necesitaba yo saberlo, aparte de mi interés por Venezuela y de mi amistad por Gallegos, porque desde que lo conocí insistía yo en que realizara su viejo deseo de visitar México, y en ese mismo momento hablaba yo con Bassols para hacerlo posible. Desde el año anterior había yo entrado en comunicación con un pariente mío de México, el licenciado José Castellot, que estaba interesado en la filmación de *Doña Bárbara.* En marcha estaban estos y otros arreglos. La muerte de Gómez ponía en duda cuanto al porvenir inmediato de Rómulo se refería, porque conocía yo su decisión de reintegrarse a Venezuela tan pronto como fuera posible. Como lo suponía yo, me escribió a Madrid diciéndome que su viaje a México no se efectuaría por el momento y que, si se efectuaba, sería después de haber ido a Venezuela. En enero nos reunimos en Madrid, en la casa de los García Maldonado —de los que Rómulo y su señora fueron huéspedes al mismo tiempo que nosotros, por varias semanas— y yo tuve la alegría de reunir en una cordialísima comida en el Mesón del Segoviano a Rómulo, a Barrios y a Víctor García Maldonado con el maestro Bassols. Rómulo estaba ya con el pie en el estribo, en pláticas con el gobierno de López Contreras que había solicitado su colaboración, poco después partió para Barcelona y pronto volvió a Madrid, rumbo a Santander y a La Guaira. Por segunda vez nos despedimos de él en una reunión que en su honor dió el "Hogar

Americano" de Madrid y por tercera al día siguiente, el 10 de febrero, en la estación de Atocha.

Semanas después lo supe Ministro de Instrucción Pública, cargo al que fué invitado cuando estaba en Madrid, y para el cual allí nos pidió datos de lo que se había hecho en México en cuanto a educación popular. Años después lo supe en México, filmando en tierra mexicana y con actores mexicanos y venezolanos —como era su deseo— sus grandes novelas, proyecto que también acarició desde España. Doce años después recibí su invitación para asistir a su toma de posesión como Presidente de los Estados Unidos de Venezuela.

Nunca dudó ninguno de nosotros de la trascendencia que en las cosas de su país tendría Rómulo Gallegos. Siempre le auguramos que sería Ministro de Instrucción Pública, cargo al que lo abocaban su condición de maestro de varias generaciones venezolanas, su pasado de director del Colegio Federal de Barcelona y de la Escuela Normal y el Liceo Andrés Bello de Caracas, su condición de intérprete de la tierra y del dolor del pueblo venezolano, y el hecho de ser el escritor venezolano de más prestigio en el mundo. También hablábamos todos de la posibilidad de que fuera un día Presidente de la República, y a veces se lo decíamos entre veras y bromas. El rechazaba siempre toda clase de comentarios en que pudieran envolverse elogios, pero a la vez dijo siempre que él no rehuiría sus deberes para Venezuela y América. Aunque Gallegos no era ni quería ser un político profesional, veíamos en sus libros al mentor de una de las juventudes más valientes y abnegadas del Continente. "La mejor de América", la llamaba yo en un artículo publicado en México en junio de 1936, en el que naturalmente no dejaba yo de ver "el peligro de una cuartelada" pero en el que "esperaba" yo, con "esperar de esperanza, porque hay peso en nuestro platillo". Rómulo, el mayor de todos ellos, venía a ser desde entonces como el símbolo superado del grupo, sin las pasiones ni las impaciencias de los más jóvenes, pero tan limpio y honrado como el que más lo era. La lógica de aquella previsión fué creciendo con los años, a través de los distintos avatares de Venezuela. A pesar de ser Rómulo

un hombre ajeno al tejemaneje político, se han impuesto su serenidad, su talento, su fama literaria y el no tener, cosa rara entre los hombres de su edad, ni la menor partícula en las responsabilidades de la dictadura gomecista. No es la Presidencia que ahora ocupa un capricho de la suerte, ni de las maniobras politiqueras, sino la aparición del fruto maduro. Es un premio en el verdadero sentido del término porque no satisface pasiones ni halaga vanidades —siempre ajenas al corazón de Gallegos— sino significa multiplicación de virtudes personales para el bien colectivo. Y este hecho excepcional es, precisamente, dentro de la realidad infame y bárbara de la política, y especialmente de la hora que vivimos los hombres de nuestro tiempo, la que hace temer respecto a su buen éxito. Nosotros no tememos. Amigos de él, lejanos ahora en cuanto a la distancia geográfica y al tiempo en que no lo hemos visto, tenemos mejor perspectiva para ver sus líneas. Sabedores de que Gallegos lleva con él la sabiduría de la madurez y la fuerza de la juventud, felicitamos a Rómulo y a su Venezuela. Pocos pueblos han tenido un Presidente de su talla intelectual y de su talla moral, excepcional combinación; pocos hombres de su categoría han tenido la oportunidad de regir a un noble pueblo. No es por casualidad que Venezuela ha elegido Presidente a su más ilustre escritor, a su hombre moral. No fué por casualidad tampoco —nos decía una persona que cree en aquel pueblo— que Bolívar, Bello y Sucre nacieron en Venezuela.

LA RELIGION Y LAS IGLESIAS EN LA U. R. S. S.

Por *Emilio FRUGONI*

I

UNA viva curiosidad por saber cómo el sentimiento religioso y la actividad de la Iglesia conviven con el régimen soviético me llevó a penetrar en los templos no sólo para ver lo que hubiese en ellos de interesante desde el punto de vista artístico, o para enterarme de las modalidades de su ritual sino para pulsar entretanto la existencia de la religión y su influencia eclesiástica en el espíritu del pueblo.

Visitar iglesias en Moscú es, por otra parte, un peregrinaje de arte que se impone como una obligación a todo espíritu culto. Al interés que ofrece generalmente su arquitectura añádese el espectáculo sorprendente de sus interiores con algo de gruta maravillosa en la que se acumulan fabulosas riquezas.

No todas son en la actualidad deslumbradoras entre las que se hallan consagradas al culto, que no son tampoco muchas dada la población y extensión de la ciudad y sobre todo en comparación con las que funcionaban hace 30 años. Pero hay unas cuantas de ellas, y yo he podido visitar más de una docena, que nos dan una idea acabada de lo que llegaron a ser los templos de la iglesia griega cristiana como concentración de verdaderos tesoros y depósitos de fortunas invertidas en obras de arte y en objetos preciosos, que el tiempo ha valorizado. Son exposiciones, museos de iconos, de pinturas murales, al fresco o al óleo, y en tela o madera, de lámparas votivas de plata y de oro, de arañas de plata y bronce primorosamente labradas y cinceladas, de candelabros, de retablos, de altares, de puertas labradas y pintadas, de soportes y pedestales en

que la plata y el bronce alternan como materia prima de trabajos finísimos que se dirían de gnomos de cuentos de hadas, más que flores perdurables de la maestría y paciencia de hábiles artesanos.

La iglesia griega rivaliza con la católica romana en esplendor, si bien no alcanza a acumular los valores de arte que atesoran las catedrales góticas y los templos de la Roma papal. Suele ser en los templos ortodoxos un abrumador derroche de esfuerzos artísticos el decorado interno de los muros que se cubren enteramente desde los zócalos al ábside de las cúpulas, de frescos o pinturas al óleo. Pero faltan en ellos los vitrales, que en las iglesias góticas francesas y aun en las barrocas italianas suelen constituir elementos de belleza y de sugestión estética, al par que religiosa, de una verdadera excelsitud. Y también se echan de menos las esculturas, que la tradición bizantina excluyó por completo.

No por eso deja de aparecérsenos como materialmente anegada bajo la magnificencia de los artefactos de luz, de los candelabros, de las lámparas pendientes, de los *iconotás* y de los altares, de los mil objetos del culto en que la plata y el oro abundan, y bajo la inundación de formas y colores que animan con diversa calidad de arte los paños de sus paredes y las tablas de sus iconos, generalmente vestidos de plata y de finísimos esmaltes.

Por todos lados iconos, la mayor parte con fondo dorado, pero los hay de fondo blanco (los más preciados, los primitivos) y abundan los de tono rojizo. Las imágenes en muchos de ellos aparecen recubiertas por mantos de plata, a veces dorados o tejidos de pequeñas cuentas o de perlitas blancas o negras, y muestran el rostro rodeado de una aureola también de plata finamente cincelada.

En todas las iglesias dedicadas al culto se ve una cantidad incalculable de iconos de todas las épocas y de las diversas escuelas. Algunos son valiosos por la factura como obras pictóricas características, otros lo son por la plata o los esmaltes y los mosaicos con que están adornados y asimismo por el paciente y primoroso trabajo de orfebrería que representan.

Hay vírgenes que figuran estar cubiertas por un manto blanco, que no es sino un bordado de perlas autén-

ticas; otras con diademas, orlas y coronas donde brillan incrustadas perlas preciosas de tamaño notable.

La cantidad de pinturas que recubren por dentro paredes y bóvedas de estos templos es incalculable, sobre todo en las grandes catedrales, al punto de producir una sensación de agobio para la mirada, que no alcanza a percibir sino un caos de tintas y figuras. Sobresale en este sentido la catedral de la secta de Starobrestkaia, en las afueras de Moscú, cuyo campanario es una maravilla de gracia y de primor. No pocas también prodigan por fuera su pintura, recibiendo al visitante desde antes de entrar con frescos en lo alto de las portadas y en los frontispicios.

Moscú fué famosa por el número de iglesias. Un dicho popular le atribuía 1600 ("40 veces 40") pero cuando la revolución quedaban 350, lo que no deja de ser por cierto una cantidad extraordinaria. Se las ve todavía ruinosas las unas, regularmente conservadas las otras, muchas transformadas en depósitos, en oficinas, en museos, en salas de cine y muchas más cercenadas por construcciones utilitarias que han arrasado aquí con el cuerpo central dejando las torres, allá con las torres dejando en pie las naves centrales, acullá salvando solamente un campanario que surge en medio de casuchas del todo ajenas a su misión sagrada, con el aire de un viajero solitario que se quedó dormido en el bosque y al despertar se siente extraviado y perdido entre cosas extrañas y se incorpora a avizorar el horizonte alzando su frente hasta las nubes, comprendiendo al fin que ese no es su país ni son las suyas esas gentes presurosas que pasan indiferentes por su lado...

Esa inmóvil población de torres cumple en el cielo de la ciudad una función decorativa que en los días azules adquiere constante realce con la armoniosa glorización de la añil de la atmósfera y áureo centelleo de las cúpulas y cruces bruñidas por el sol; y en los días grises con el contraste entre los apagados tonos de las nubes cenicientas y el brillo dorado de aquellas redondas techumbres que, cuando aún es claro, acercan la brasa metálica de su ábside al encapotado firmamento como aspirando a colgar lámparas de oro en su inminente lobreguez.

Las exigencias del progreso edilicio han conspirado, como se comprende, contra la conservación de esas innumerables "casas de Dios", muchas de las cuales carecían de valores que justificasen el esfuerzo de mantenerlas en pie o el sacrificio de algún propósito práctico de mejoramiento urbano o de edificación necesaria.

Además, el radicalismo religioso de los primeros años de la revolución no dejaba lugar a mayores miramientos para con las construcciones eclesiásticas mientras se retiraban de los templos sus fabulosas riquezas para reunirlas en museos o en especiales depósitos del Estado. Los templos mismos quedaban a merced de las injurias del tiempo, cuando no de las piquetas demoledoras no siempre bastante respetuosas de los inmarcesibles prestigios del arte.

Después, la última guerra, que obligó a apagar el brillo de oro de las cúpulas bizantinas para que no sirviesen de guía a los aviones enemigos, y que así como la guerra civil había desprendido las campanas de muchos campanarios para fundir cañones con su metal, llegaba a los armazones de hierro de ciertas viejas cúpulas para darles alguna utilización del momento, adelantándose a veces al zarpazo explosivo de uno de esos monstruos de acero que surcaban fugazmente el firmamento de Moscú.

Terminada la guerra y habiendo acentuado la actitud transigente del espíritu director soviético con relación a la iglesia; y sobre todo, viviendo momentos de más serena comprensión y más amplio criterio para apreciar el valor del arte donde quiera que aparezca. Se trata de salvar de la destrucción las mejores obras arquitectónicas de ese género. Más todavía, se proyecta restaurar muchas iglesias semi-derruídas o muy desmanteladas.

Ello demandará mucho dinero, pero sólo se espera reorganizar cuadros de obreros y técnicos de la construcción en forma y número de poder satisfacer las necesidades de la edificación general, para abordar en gran escala esa tarea que ya ha comenzado a realizarse parcamente. De ese modo se mantendrá también en medio de la ciudad modernizada, el carácter tradicional de Moscú, que perdura en muchos de sus rincones y resplandece, en lo que tiene de más digna perennidad, en sus bellos monumentos históricos.

Una tarde al acercarme indeliberadamente a una iglesia de las tantas, me produjo sorpresa la aglomeración de gente en su puerta principal, como esperando turno para penetrar a medida que fuesen saliendo por otra puerta los feligreses que ocupaban el interior.

Ese solo cuadro me colocaba ante la reaparición de las prácticas religiosas en un ambiente de plena tolerancia oficial, con la participación visible de un público que no se escondía para observarlas.

Fué el primer signo claro de la evolución operada en las costumbres del pueblo con respecto a la Iglesia, que tuve ante los ojos. Pasando un domingo por las cercanías de la catedral de la Anunciación (Blagovichtchevti Sobor) consideré buena la oportunidad para presenciar la vida del templo, que en ese instante comenzaba a ser concurrido por los feligreses.

Esa catedral, de estilo moderno, es de las más espaciosas, con un elegante campanario y una elevada cúpula en el sitio de la nave central. Esta se extiende en el sentido del frente del templo, se abre en dos pares de brazos, con las cruces patriarcales, y tiene a los costados otras salas menores con pequeñas cúpulas. Los techos abovedados se ven cubiertos de frescos y pinturas al óleo, de escenas sagradas, y también los muros en los sitios libres. En todos los rincones brillan retablos y lambrices dorados a fuego, que enmarcan iconos de diversos tamaños y alternan con frescos y telas al óleo con representaciones de Jesús, de la Virgen, de los Apóstoles, de los Santos o de los Obispos canonizados. Ante ellos, unos altos soportes de metal dorado, generalmente de plata, de un solo pie, sostienen una multitud de vasijas de metal donde se ponen a arder delgados cirios, que los fieles adquieren en un mostrador cerca de la entrada.

Porque en las iglesias rusas el comercio ocupa visiblemente un puesto al lado de la religión. En algunas de ellas está instalado todo un mercado de iconos, y mientras los sacerdotes ofician, las personas que parecen encargarse de la parte administrativa de la iglesia, negocian con los clientes interesados en adquirir esos cuadros religiosos.

No hay confesionarios. Los popes confiesan tras un biombo que se instala *ad-hoc* en cualquier rincón del tem-

plo. Tampoco hay bancos. Algunos curas que lucen ricas estolas, parecen oficiar ante una de aquellas imágenes alumbradas por los diminutos cirios, sin duda por encargo de dos o tres personas, casi siempre mujeres, que se mantienen cerca de ellos.

La gente suele persignarse al entrar, haciendo entretanto reverencias ante el altar mayor, que se halla al fondo frente a la puerta, bajo la más alta cúpula. Muchos fieles se postran de hinojos y doblan la cerviz hasta tocar el suelo con la frente. Se yerguen y vuelven a abatir la frente en el polvo varias veces. Otros se dirigen hacia determinadas imágenes y las besan. Hay unos crucifijos de oro y plata, sobre un pequeño mostrador, que la gente besa arrobada y unos iconos pequeños, horizontales, que también se besan con tan fervorosa devoción como falta de higiene.

Sólo generaciones que han conservado en los hábitos de sus cortesías un resabio de los tiempos de la servidumbre pueden entregarse a las muestras de sometimiento y adoración reverencial que allí se prodigan a las imágenes sagradas y a los signos de la religión. Las reverencias que hacen los fieles mientras se persignan ante los altares, son como eran las del siervo al señor, las del cortesano al zar. Como son todavía, en cierto grado, las de algunos viejos porteros del hotel. . .

También se observan raros excesos de superstición. Al salir un anciano sacerdote, un pope muy alto y delgado, de larga barba blanca, muy rala y lacia, de tez apergaminada como la de un momia, lo rodearon varias mujeres, besándole las manos e impidiéndole avanzar. Salió del paso besando la frente a muchas de ellas, con bastante buen tino en la elección de las agraciadas, pues se entretuvo sólo con las más jóvenes.

Entre la concurrencia predominan por su número los viejos campesinos, pero hay también chicas y muchachos que oran con fervor. No faltan algunos hombres jóvenes. Y las demostraciones de devoción son siempre visibles. Sin embargo allí la gente no guarda el silencio de los templos católicos. En el atrio dos hileras de mendigos de melodrama, de viejos y viejas, se acercan al que sale tendiéndole sus manos con pedigüeña insistencia. Entre ellos se ve de

cuando en cuando algún pope que pide para sí porque no encuentra colocación en la parroquia.

La ceremonia de ese día se desarrollaba con la intervención de varios sacerdotes revestidos con suntuosas casullas y estolas recamadas de plata y oro.

Los curas entonaban sus cánticos gregorianos con cálidas inflexiones de voz.

Diáconos corpulentos cantaban sus letanías ante los enormes libros sagrados, abriendo los brazos y agitando las mangas de sus hábitos como si quisieran volar.

Un coro de mujeres, muchachuelos y algunos hombres, instalado a un costado de la puerta que conduce al altar —que en esos templos se halla separado del público, tras una especie de pre-altar análogo a los altares mayores de las iglesias católicas— sobre una tarima, dentro de un corralito de madera, ponía bajo la dirección de un diácono, cuya gruesa voz tronaba en las bóvedas, ritmo y cadencia litúrgicos a la letra de un incunable sagrado que se alzaba ante ellos sobre un facistol. El coro no se halla en lo alto, tras una balconada y entre sillerías a veces primorosas como las de los templos del catolicismo, para dar la sensación de que son ángeles quienes cantan allá arriba, a espaldas de los feligreses en oración. Aquí el coro forma parte de la multitud que ora en la iglesia. La baranda de leño y la baja tarima que lo reúnen, no lo separan de ella. Junto a ella entona sus cánticos, que en vez del espíritu seráfico que aletea en aquél como si descendiese desde el cielo, impone al ambiente un estremecimiento con algo de humano, ardoroso, apasionado y turbio que se eleva del seno mismo de la muchedumbre espectadora y arrastra consigo, hacia Dios, el vaho de las angustias y de las maldades del hombre como una trágica emanación de la tierra.

Sólo en una catedral del siglo XIV, la de la Anunciación del famoso y espléndido Monasterio de la Santa Trinidad en Serghievo, a cuarenta kilómetros de Moscú, donde se admira asimismo un bello refectorio barroco y se visita el Palacio del patriarca Sergio, conservado y amueblado como en los días de su esplendor, se ve, dentro del recinto del altar, una elevada galería en la que se instalaba un coro de niños cuando se oficiaba allí en tiempo de los zares. Lo común es que los coros canten abajo, en las



Catedral de Nuestra Señora de Smolensk en el Monasterio de Novodevitchi.



Bendición de una campana según el rito de la Iglesia Ortodoxa Rusa.



Alexei, Patriarca de Moscú y de toda Rusia oficiando en la iglesia de la Asunción del Monasterio de la Trinidad en Moscú.



La presidencia del Concilio de la Iglesia Baptista Evangélica Cristiana en la URSS, en un templo de Moscú. En el púlpito el Presidente del Concilio, I. Zhidkov.

naves públicas, al nivel, como ya se ha dicho, de la piadosa concurrencia.

Hay más calor humano, más dolor humano y más clamor de vidas reales en ese canto de seres vulgares que no se alejan ni se apartan de sus hermanos para interpretar la fe de todos en su diálogo cadencioso con el altar.

Uno se conmovía pensando que acaso allí, en esa disciplinada escuela de canto popular (cada Iglesia tiene sus protectores y sus feligreses que se encargan, bajo la dirección de los diáconos, de dotarla de coros, en los cuales educaron sus voces generaciones enteras de rusos), se ha forjado a través de los siglos de rudeza e ignorancia el gusto de ese pueblo por el canto y la música hasta quedar inculcado en ese instinto musical que florece en su magnífico folklore, y que es la simiente viva, la savia profunda del árbol de maravilla de su música artística.

Tuve ocasión en una de esas visitas a las iglesias ortodoxas de presenciar un bautizo. Un cura cubierto por una sotana gris y una estola dorada oficiaba acompañado de una viejecita como de ochenta años —una de esas inverosímiles viejecitas rusas cuyo rostro parecen haber estrujado sus incontables años en un puño para volverlo todo arrugas— la cual cantaba con voz demasiado firme para su edad el "Aleluya" y el "Protégeme Señor". Las oraciones del pope en voz alta eran interminables. La criatura, que era una nena de siete semanas, fué sumergida desnudita en una vasija de bronce llena de agua tibia (era en pleno otoño) y luego, mientras la madre la mantenía arropada entre gruesos cobertores, la ungía con un pequeño pincel en la frente y varias partes del cuerpecito con aceite bendito.

El día no era por cierto templado, pero aunque entraba al local una fría corrientecilla de aire cuando se abría la puerta de acceso, pudo esperarse que la pobre criaturita soportara bien la prueba.

Pero mayor sorpresa recibí un cálido domingo del mes de julio, en que me introduje en la Catedral Máxima para encontrarme con que se estaba efectuando un colosal bautismo colectivo, a cargo de un corpulento sacerdote de luenga barba que situado en el centro de un vasto círculo de personas, iba tomando de las manos de sus

madres los críos desnudos y zambulléndolos en la pila de agua probablemente fresca, que fué, por cierto, la misma para todas las múltiples inmersiones de esa mañana. No menos de cincuenta matrimonios jóvenes estaban allí ofreciendo otros tantos bebés al turno acuático, que se cumplía entre un escándalo de gritos y llantos de criaturas con cuyos agudos berridos retumbaba el templo.

El sentimiento religioso, que antes se mantenía vergonzante, casi oculto, sólo entre personas de edad, las cuales asistían con cierto disimulo a los oficios del culto en los pocos templos que funcionaban, ahora se muestra sin recelo.

Esto es más visible para la religión cristiana ortodoxa, que por ser rusa cuenta con la mayor benevolencia oficial, según me informaba un cura católico francés que se hallaba en Moscú desde hacía quince años, oficiando en una de las dos únicas iglesias católicas, de la cual le ahuyentaba los parroquianos la sola vecindad de las oficinas del Inkavebek (Comisariado del Interior, que tiene a sus órdenes directas la policía), mientras ahora él veía también aumentar su clientela, que al fin y al cabo cuando sale el sol sale para todos...

Ese buen cura —dicho sea entre paréntesis— tuvo que alejarse de la URSS a raíz de un proceso en que se vió acusado de malos tratos por un guardián de la casa, a quien había despedido. El proceso no prosperó. La acusación era evidentemente falsa y parece haberse debido a una intriga preparada, por simples razones de rivalidad religiosa, por los cristianísimos curas de la vereda de enfrente...

Pero el hombre comprendió que el clima de Moscú comenzaba a no sentarle bien.

Ya están lejanos y borrosos los días en que el nuevo Estado y la vieja Iglesia luchaban cuerpo a cuerpo. Era una lucha a muerte. La Revolución había encontrado en la antigua cómplice de los Emperadores una resistencia tenaz. Ella alentó y ayudó todos los esfuerzos de restauración, más o menos disimulados, de las viejas potestades. El derrumbe del zarismo la había dejado de golpe como perdida en un mundo que no era el de su reino. El triun-

fo del bolcheviquismo ponía una lápida ilevantable sobre sus privilegios y la esperanza de recuperarlos.

El Estado que así surgía amenazaba, además, cegar las fuentes espirituales que sustentaban el caudal de su vida dándose como misión difundir filosofías de descreimiento. Todo el clero, cuyos conventos y seminarios se clausuraban por faltarles el oxígeno del nuevo ambiente histórico —donde había que trabajar para comer y no había propiedades privadas que proporcionasen rentas— se rebeló en el fondo de su espíritu contra el cambio y se instaló de hecho en la acera de los descontentos y de los conspiradores. Y eso que el gobierno revolucionario, dando muestras de no querer violentar los sentimientos religiosos, si bien cambió el calendario Juliano por el Gregoriano, dejó al principio subsistentes con la misma fecha las principales fiestas de la iglesia: Pascua, Anunciación, Asunción, etc.

Muchos popes fueron a dar con su rebeldía a la cárcel. Otros conocieron los rigores de la deportación en los campos de concentración y trabajos de Siberia. Se les reprimía con dura mano, que nunca la tuvo leve para el castigo el régimen soviético.

Este se fué consolidando y la Iglesia se fué adaptando a las circunstancias. Dentro de las nuevas leyes era dado vivir y desenvolverse, aunque sin los recursos, prebendas y ascendiente oficial de órgano del Estado que le deparaba en el antiguo régimen su situación privilegiada. Quedaba librada a sus propias fuerzas legítimas y lejos de ser una potestad intangible, cuya palabra no admitía réplica y ante la cual debían inclinarse todas las frentes sin osar discutir sus dogmas, se hallaba expuesta como cualquier otra cosa humana, al juicio, al análisis y a la apreciación del más humilde y oscuro de los observadores.

Le costaba, pues, desenvolverse, escasa de medios en un medio donde la crítica, el escepticismo y la negación hacia sus prédicas brotaban de las universidades, de las escuelas, y ganaban la plaza pública. Perdía contacto con las masas humanas por obra de esa propaganda irreligiosa cuyo primer exponente fué el famoso letrero de mampostería que luce en el frente de un palacio de la plaza

Roja y como polemizando con la Catedral de San Basilio: "La Religión es el opio del pueblo".

Esa propaganda, que antes de la guerra se llevaba a cabo generalmente por parte de los jóvenes comunistas (los Konsomols), en sus órganos periodísticos y en sus reuniones, y que no podía ser contrarrestada con éxito por las religiones, reducidas en sus recursos, formaba un ambiente poco propicio a las manifestaciones externas de la creencia religiosa. Podía suponerse que no serían bien mirados por las autoridades, y mucho menos por el partido oficial, los hombres con tales creencias.

En las condiciones de la vida soviética bastaba que la palabra de orden, la consigna del partido comunista fuese alejar al pueblo de los templos y denunciar la falsa ilusión de las religiones, para que muchos fieles, especialmente viejos empleados que no deseaban ser mal mirados por sus superiores, dejasen de concurrir a las iglesias y disimulasen lo más posible su condición de creyentes.

En la guerra se produjo un cambio. El gobierno en su política de atraer el sentimiento religioso a la unidad nacional bajo la bandera soviética, y en su empeño de contar con todas las fuerzas materiales y espirituales de la nación para la desesperada contienda, puso fin a toda campaña de esa índole. Desde entonces no se ve a ningún órgano de la prensa, ni se oye en ningún discurso, un solo fragmento de esa propaganda. Hoy por hoy la Unión Soviética es el país del mundo donde menos se habla públicamente contra la religión y el clero nacional.

El famoso museo antirreligioso de Moscú, que fué clausurado durante la guerra, no volvió a reabrirse. En cambio la propaganda oral y escrita solía complacerse en subrayar el espíritu de tolerancia que se desprendía de algunos decretos y leyes vigentes en materia de relaciones de la religión con el Estado. En efecto, pueden citarse leyes y decretos que en vez de ser contrarios a la libertad de creencias, la proclamaban o reconocían.

El decreto dictado a pocos meses de iniciado el gobierno de los soviets en 1918, estableciendo la separación de la Iglesia y el Estado, decía en su artículo 2o.): "Dentro de las fronteras de la República se prohibe promulgar cualquier clase de leyes sociales o disposiciones que entor-

pezcan o limiten la libertad de conciencia o establezcan cualquier ventaja o privilegio sobre la base de la filiación religiosa de los ciudadanos". Y el siguiente artículo agregaba: "Cada ciudadano puede profesar cualquier religión o no profesar ninguna". "Cualquier limitación de derechos relacionados con la profesión de la fe religiosa o con la no profesión de ninguna religión queda suprimida".

No puede negarse que ese decreto traduce un sentido de amplia tolerancia y delimita en todo su articulado, con precisión y sin lesionarlas, las facultades legítimas de la Iglesia y las del Estado en su función de salvaguardia de las prerrogativas naturales del poder civil.

Introdujo un cambio profundo en un medio histórico donde había existido hasta entonces una iglesia oficial y donde no había libertad de cultos, pues el código penal zarista castigaba con la privación de los derechos civiles y con el destierro a los miembros de las numerosas sectas heréticas llamadas iconoclastas, judaizantes, etcétera.

A ese decreto siguió una serie de leyes de las cuales merece destacarse una del mismo año 1918 que contiene, entre otros, los siguientes capítulos: Artículo 10) "Para la satisfacción de las necesidades religiosas los fieles que forman las sociedades religiosas pueden obtener el edificio destinado al culto por medio de contratos y en usufructo gratuito, del Comité Ejecutivo Comunal o de Distrito o del Soviet de la ciudad".

Artículo 45) "Las construcciones de nuevos edificios del culto pueden ser permitidas a petición de las sociedades religiosas con la observación de las reglas técnicas generales para la construcción".

Artículo 57) "En los edificios destinados al culto religioso o en los edificios especialmente adaptados que satisfagan las reglas sanitarias y técnicas pueden tener lugar las reuniones piadosas de los creyentes reunidos en grupos o en sociedades sin notificación o autorización de los órganos del poder".

Artículo 60): "Para las procesiones religiosas que son parte imprescindible del culto y que se realizan alrededor de los edificios destinados a éste así como en las ciudades y localidades rurales, no se exige autorización o notifi-

cación especial a condición que estas procesiones no interrumpan el movimiento normal de la vía pública".

Habían podido, pues, en todo tiempo desarrollar legalmente sus actividades las religiones y sectas.

En esa inmensa confederación que reúne tantas nacionalidades distintas, hay muchos millones de cristianos ortodoxos —de la vieja iglesia y de la renovada— pero hay asimismo católicos, luteranos, presbiterianos, evangelistas, metodistas, menoonistas, budistas, lamaítas, sahamavistas, judíos, jeovistas, nuevos israelitas, fedorovistas, mahometanos, tolstoianos, ismailistas. . . ¡la mar!

Claro está —ya lo hemos dicho— que no dejaban de producirse choques entre el nuevo poder y los representantes de una u otra religión.

Pero la política conciliatoria que elude contrariar los sentimientos religiosos y aun los contempla, aparecía en algún hecho como el siguiente: Así como el día de descanso semanal coincide ahora en la Unión Soviética, por regla general, con el domingo, que es el día de reposo de los cristianos, en las repúblicas orientales —que son las menos— se observa el viernes, día de descanso para los musulmanes.

Y al amparo de esa tolerancia funcionan en la Unión los órganos centrales de varias religiones. Así el Santo Sínodo y el Patriarcado de la iglesia ortodoxa; el Sínodo y el Metropolitano de la iglesia ortodoxa renovada, el Consejo de los cristianos evangelistas; la dirección musulmana, precedida por el muftí de la ciudad de UFA; el katólicos de la iglesia armenia-gregoriana en la ciudad de Eshmidzin; el katólico de la iglesia de Georgia, etcétera.

¿Deben limitarse las iglesias al ejercicio del culto, o pueden realizar propaganda y dirigir exhortaciones públicas, fuera del templo, para traer fieles a su órbita?

La Constitución del año 1936 preceptúa en su artículo 124, que: "A fin de asegurar a los ciudadanos la libertad de conciencia, la Iglesia, en la URSS está separada del Estado, y la escuela de la Iglesia. La libertad de practicar los cultos religiosos y la libertad de propaganda antirreligiosa se reconoce a todos los ciudadanos".

El último inciso de ese artículo establece la *Libertad de culto,* pero sólo habla de libertad de propaganda anti-

rreligiosa. Parecería que mientras ésta es un derecho de los ciudadanos, que las autoridades no pueden por consiguiente suprimir, la otra propaganda, la religiosa, no es un derecho amparado por la Constitución y queda librado al arbitrio del gobierno concederlo, ya que nada hay en el texto constitucional que se lo prohiba, o negarlo, ya que nada hay que lo obligue a reconocerlo.

Sin duda se ha querido de ese modo mantener a las autoridades con las manos libres para administrar esa concesión según las circunstancias. En la actualidad sólo una publicación periódica de importancia ve la luz, la Revista del Patriarcado de Moscú. He leído que antes de la guerra salían varias revistas más, como Blagoveta (El toque de la campana), Tsarkova (La Iglesia Viva), etc.

En la Constitución vigente puede anotarse otra prueba de la tolerancia religiosa. Es el artículo que concede el derecho de voto para la elección de los soviets a toda la población adulta desde los 18 años sin excluir a los sacerdotes. Antes éstos carecían de derechos electorales.

La Iglesia aprovechó la oportunidad que le ofrecían las circunstancias para tomar pie en el patriotismo, y el gobierno vió la conveniencia de contar con la alianza eclesiástica. Los mensajes del Patriarca, declarando "Santa" la guerra por la defensa de la patria y exhortando al pueblo a unirse en torno del gobierno como representante legítimo de la nación, sobre el cual hacía descender sus bendiciones; y todavía la contribución pecuniaria del clero al tesoro bélico con las colectas por millones de rublos llevadas a cabo en todas las regiones del territorio, señalaron una nueva posición, que por el lado de los órganos del poder y del partido comunista (que es el más importante órgano del Estado Soviético) se traducía en una absoluta renuncia a toda manifestación inamistosa; en las facilidades otorgadas para la reapertura de templos; en la aceptación complacida del acercamiento del clero, que comenzó a ser mirado no como un adversario sino como un aliado. No tardó en ser incluso un instrumento del régimen dominante.

La guerra había servido para promover una cálida aproximación entre el Estado y la Iglesia, que tenía a mi llegada, algo de luna de miel.

La iglesia echó el resto, para decirlo con frase que nos es familiar, en orden a apoyo material y bendiciones al Ejército Rojo.

De una publicación en que se habla de la contribución eclesiástica al esfuerzo bélico, tomo los siguientes datos: "Al lado de las aportaciones de recursos personales para la construcción de tanques y aviones, el clero junto con el consejo de las parroquias hizo colectas de prendas de abrigo, para los combatientes del Ejército Rojo. Durante la guerra el clero y los fieles han aportado enormes sumas al fondo de defensa del país. Así el párroco de la catedral Elojovoskaia (Moscú), entregó cien mil rublos; la catedral de la Plaza Elojovoskaia trescientos mil rublos; el arcipreste Arjanguleski (Ciudad de Gorki) doscientos mil; los fieles de la ciudad de Gorki, dos millones quinientos mil rublos; la diócesis de Leningrado tres millones setecientos mil rublos; el Katólicos de Echmiadain trescientos cincuenta mil rublos, quince mil dólares y mil libras esterlinas; los fieles de Moscú, dos millones de rublos; los de Kuibishev seiscientos cincuenta mil, etc."

"El Estado ha correspondido condecorando a numerosos prelados y llamando la atención de la nación entera sobre el "patriotismo del clero ruso".

En esa misma publicación se lee lo siguiente:

"El país conoce los nombres de los sacerdotes que han dado al Estado para las necesidades del Ejército Rojo no sólo sus ahorros personales, sino que diariamente ayudan al fortalecimiento de la capacidad de defensa y protección del orden, en los grupos de autodefensa, etc.

"En octubre de 1945 fueron condecorados con la medalla por la defensa de Leningrado un grupo de servidores del culto de la ciudad de Leningrado, entre ellos el Metropolitano Alexis. Recibieron medallas los Archiprestes de la Catedral de Nikoloski, los de Komakin, y Duberovistki; en el distrito de Vileng le fué concedida una medalla al párroco de la iglesia Nikolaskaia del barrio Bolshaia Ojta, Archipreste Slavmitski. . ."

Agréguese aún el siguiente hecho de que pude personalmente enterarme visitando en Moscú el Monasterio de Novidetschi: El año de 1944 se reanudó el Instituto de Teología que se ha instalado en el amplio palacio del Re-



El Metropolitano de Kiev y Galitzia rogando por la victoria de las armas soviéticas en la iglesia de la Epifanía, Moscú, el 22 de junio de 1943.



Alexei, Patriarca de Moscú y de toda Rusia, deposita su voto en Moscú en las elecciones del Soviet Supremo de la República Federativa de Rusia.

fectorio de dicho convento y donde estudian numerosos aspirantes a clérigos, según informes de un pope que nos atendió deferentemente, y a juzgar asimismo por las decenas de sillas —sin duda para los salones de clase y conferencias— que vimos introducir en el local cuando nos retirábamos de él.

He oído referir que en una entrevista celebrada entre Stalin y el patriarca Sergio, fallecido durante la guerra, aquél le ofreció espontáneamente autorizar la reapertura de dicha escuela para que la iglesia pudiera reconstruir los cuadros de su personal eclesiástico.

Puede, pues, predecirse para la iglesia ortodoxa días de esplendor, casi auspiciada por la buena voluntad del poder político, que ha resuelto tenerla como aliada después de haber logrado, cosa poco difícil, su más completa sumisión.

Tal vez no tardemos en ver decoradas las ceremonias oficiales del gobierno soviético con la presencia, tan escenográfica, de los prelados rusos.

En ese ambiente de consideración oficial se reunieron en Moscú los más altos prelados de la iglesia griega ortodoxa en febrero de 1945 para elegir el patriarca de Moscú y de toda Rusia, es decir, el sucesor del patriarca Sergio, fallecido en 1944.

Con tal motivo llegaron, y se alojaron casi todos ellos en el hotel Nacional, varios patriarcas, arzobispos y obispos provenientes de Alejandría, de Antioquía, de Yugoeslavia, de Rumanía, de Grecia, de Georgia; los metropolitanos de Norte América, de Siria, de Jerusalén y enviados especiales de otros patriarcas, como el de Constantinopla, que ejerce aún la supremacía.

El hotel veíase lleno por esos días de sacerdotes barbados, vestidos de imponentes vestes talares, con altos bonetes negros o blancos y adornados con anchas fajas rojas o violetas y gruesas cadenas de oro con rutilantes símbolos religiosos, pendientes del cuello.

Celebróse un concilio que duró cuatro días, y en él se resolvió elegir al Metropolitano de Leningrado para la dignidad vacante.

Llevó al concilio el saludo del gobierno el ciudadano Karpo, presidente del Consejo para las relaciones con la Iglesia.

Los diarios daban noticias del arribo de cada dignatario, y de sus reuniones.

Todo ello ponía en evidencia un radical cambio de maneras en la actitud oficial. Me sentí así instigado a averiguar la correlativa conducta del pueblo.

Esos prelados, tan aparatosos, ¿cómo eran acogidos por el vulgo? Pude comprobar *de visu* que si no eran objeto de hostilidad ni de irreverencia, tampoco despertaban entre el público, por lo general, más que indiferencia absoluta, y cuando mucho, cierta contemplación benévola pero algo irónica cuando andaban por las proximidades del hotel, donde yo he podido verlos pasar a pie con sus hábitos abundantes y sus no menos abundantes barbas, entre la multitud diligente que no parecía prestarles mucha atención.

Lo que hay en el fondo de todo ruso, probablemente, es el gusto de las ceremonias simbólicas de la Iglesia, y aun el cultivo ingenuo de ciertas tradiciones que hablan a la imaginación como los cuentos de hadas; y de ahí las celebraciones unánimes de los primeros días del año a base de arbolillos de Noel iluminados en todas las casas, en todos los hogares, en todos los clubes, en todos los sitios de reunión, en todos los parques públicos. La revolución no suprimió esas celebraciones. El régimen soviético en la actualidad saca provecho de ellas con el comercio de arbolillos, juguetes, etc., y abiertamente las estimula, naturalmente que con un sentido puramente laico, tal como se puede apreciar en las fiestas para los niños que durante quince días se celebran en la Sala de las Columnas de la Casa de los Sindicatos, a tres sesiones por día, en que un gigantesco pino de Navidad giratorio, feéricamente florecido de luces y juguetes, preside el desarrollo de una función teatral cuyo animador es el viejo Noel, con su legendaria figura aunque sin la menor alusión a algo que tenga carácter religioso.

En algunas plazas también se levantan pinos poblados de farolillos y juguetes para organizar tómbolas, y se im-

provisan pintorescos mercados donde se venden en bonitos kioscos, chucherías y golosinas de toda clase.

Las ceremonias eclesiásticas atraen como espectáculo por su lujosa teatralidad, pero sería erróneo creer que sólo para verlo acuden multitudes de visitantes en los días de Navidad (la Navidad ortodoxa) o de Pascua, tanto más que ahora pueden hacerlo sin tener que dar por ello explicaciones a nadie.

El concilio culminó con la coronación del nuevo Patriarca de Moscú y de toda Rusia. Se llevó a cabo en la catedral la ceremonia correspondiente, a la que pude asistir aunque no se habían distribuído invitaciones entre los diplomáticos.

El templo se hallaba abarrotado de un público que sin duda había entrado por invitación, pues las puertas estaban cerradas, y cordones policiales mantenían a la distancia, en sus alrededores, a una paciente muchedumbre de feligreses y curiosos que aguardaban en cadena la oportunidad de que se les permitiese la entrada. El auto con la banderita uruguaya pudo llegar hasta la escalinata de la iglesia, y la puerta se entreabrió para preguntárseme quién era.

En mi calidad de Ministro se me condujo entre la apiñada multitud, hasta un sitio junto al altar mayor, desde donde pude presenciar bien todo el desarrollo de la ceremonia. Pasaré por alto la descripción del ritual. Me limitaré a decir que intervinieron los patriarcas con sus capas y casullas de riquísimas telas recamadas de oro y plata, bordadas de perlas y filigranas, con sus mitras y coronas consteladas de piedras preciosas. Había allí, además 41 arzobispos y obispos, 126 diversos representantes del clero. Entre los Cantos litúrgicos y un estupendo coro "humano" de hombres y mujeres, no de ángeles; las letanías y jaculatorias de los sacerdotes (algunos diáconos entonaron con voces torrenciales que metían miedo larguísimos y terribles recitativos de versículos sagrados en pie ante pesados incunables abiertos, que otros curas sostenían) ; las bendiciones de los patriarcas, las alocuciones del entronizado, la lectura cantada de los textos rituales, el desfile de los ricos presentes simbólicos, de los dones al Patriarca (copones de plata y oro, candelabros, libros,

cruces, etc., todo ello labrado y cincelado en metales preciosos), transcurrieron varias horas.

La pompa del espectáculo reside, sobre todo, en la riqueza fantástica de los ropajes, de las coronas, de las capas pluviales, de las sobrepellices, de las estolas, de los libros eclesiásticos encuadernados en peluche con broches, bisagras y cruces de oro; de todos los atributos sagrados, especialmente de las coronas patriarcales, que son cúpulas relampagueantes de oro incrustadas de grandes zafiros, rubíes, turquesas, topacios, esmeraldas. . .

Por la prensa pudimos enterarnos que al día siguiente el nuevo Patriarca dió un banquete a todos sus colegas congregados en Moscú, agasajo al cual no dejó de concurrir el representante del gobierno.

Se rumoreaba que no tardaría en conferirse al Patriarca de Rusia la jefatura de toda la Iglesia ortodoxa, que venía ejerciendo el patriarca de la sublime Puerta desde los tiempos en que Turquía era dueña de los Balcanes, de Egipto, de Siria, de Palestina. Según esos rumores no disgustaría al gobierno soviético que la URSS se volviese asiento del pontificado ortodoxo, con una jurisdicción territorial que los éxitos del Ejército Rojo podían extender a países donde, como en Polonia, predominaba la religión católica.

Surgiría así una potencia opuesta al Vaticano, cuya influencia no mira por cierto con buenos ojos la Unión Soviética. La religión ortodoxa se apoyaría especialmente en la iglesia rusa, desplazando al primado, desde luego nominal, de Constantinopla, y la tradicional hegemonía espiritual de la iglesia griega.

A la iglesia ortodoxa, se le encomendaba, pues, una misión patriótica a favor de la URSS. A cambio de ella obtendría una amplia protección oficial frente a las otras iglesias. Ya parece que serán entregadas en parte las riquezas que se le confiscaron, a juzgar por lo que se ve en sus solemnidades mayores, a menos que esos ropajes, esas coronas, esos candelabros, esos facistoles, esos iconos en que la plata y el oro resplandecen fueran —como alguno supone— facilitados en préstamo por el gobierno, que así como alguna vez proporciona tales elementos, reunidos por lo general en ciertos museos, a las direccio-

nes de los teatros, ahora los pondría preferentemente a disposición de la Iglesia misma.

Sea como fuere, asistíamos a una serie de hechos capaces de crear una atmósfera en la que algunos, acaso demasiado suspicaces, se sentían inclinados a imaginar que presenciábamos ya el comienzo de la elaboración en la historia de una nueva potencia "imperial" rodeada de todos los atributos tradicionales.

A la glorificación que se advertía en el mensaje artístico de los films y de las obras de teatro, de los zares que forjaron la primitiva grandeza, trágica y fabulosa de Rusia, de Ivan el Terrible a Pedro el Grande, desde Boris Gudonov a Catalina II, se agregaba en Moscú la presencia de los patriarcas y de los metropolitanos ortodoxos y se daba por cierto, bajo la sugestión de esos hechos fáciles de transformar en indicios, que Moscú sería sede, al terminar la guerra, del primado ortodoxo, como si la Rusia Soviética quisiera tener su Vaticano para oponerlo al de Roma.

Esos prelados que se paseaban por el Hotel Nacional y por las calles de Moscú, con sus altos bonetes, sus amplias sotanas, sus gruesas cadenas de oro sobre el pecho y sus largas barbas grises o blancas serían las aves anunciadoras de ese decoro eclesiástico con que el "imperio soviético" (más grande que el de los zares) coronaría su esplendor de potencia europea y asiática. Asomaría así el nacimiento de un mundo nuevo entre pañales de oro y seda, exhumados de los arcones de la tradición zarista... Pero eso era, a mi juicio, un desborde de fantasía... asiática.

Ese gobierno no acaricia tales sueños de vana y arcaica grandeza. Ese esplendor simbólico no le agrada sino como medio para alcanzar ciertos fines y sólo lo emplea en la medida que sirve a tales fines.

Está más con su espíritu realista el simple plan de ayudar a la iglesia ortodoxa para que desaloje de los países católicos hacia los cuales se ha extendido la influencia política de la URSS, la hegemonía religiosa del catolicismo. Para que la iglesia rusa sea tan importante como la romana y para empequeñecer al Vaticano, con el cual choca por diversas razones. Oponerle una potencia espi-

ritual poderosa puede estar en sus designios, sobre todo si esa potencia espiritual marcha de acuerdo con la política soviética sometiéndose al gobierno y sirviéndole dócilmente.

II

GRANDES INTERROGANTES

¿HAY en la Unión Soviética un ambiente público favorable a la religión?

¿Es el pueblo gobernado por los soviets, especialmente el de Rusia, menos religioso que el de antes?

¿Asistimos a un resurgimiento de la antigua fe y del viejo fervor creyente o a una reaparición circunstancial de la vida eclesiástica en sitios y planos que la iglesia recupera a favor de una amable y calculada condescendencia oficial?

He ahí las preguntas que he formulado en presencia de los hechos que acabo de referir.

El pueblo ruso tuvo siempre fama de místico. "La mística alma eslava" es un lugar común literario. Todos cuantos han radiografiado el alma rusa en los tiempos anteriores a la revolución; los grandes escritores que la han puesto a vivir en evocaciones geniales donde la realidad material y espiritual de ese pueblo palpita penetrada por rayos fulgurantes que la iluminan hasta en sus más recónditas honduras, nos dan la imagen de una humanidad vigorosa, preñada de vida interior, propensa al ensueño y al misticismo, que sabía conciliar con una adhesión fecunda a la naturaleza, de la cual se mantuvo siempre cerca con fidelidad instintiva. La historia de las luchas sangrientas e implacables entre las sectas religiosas y las diversas tendencias rituales del cristianismo ortodoxo hasta los tiempos de Pedro el Grande; Dostoiewski, en el nebuloso fondo social de los "Hermanos Karamasov"; Tolstoy en la insistente predicación que nos hace de la ingenua fe de los campesinos a quienes se acercaba, y en su propia religiosidad profunda aunque, eso sí, tendida a separar de la doctrina cristiana el misticismo, abrazándola como concepto de la vida, como norma moral; la propaganda de un cristianismo igualitario entre los siervos y aldeanos

por los Novicov y los Labzin; la famosa carta de Belinski a Gogol, en que se acusa a la Iglesia y al Estado de complicarse en una obra de opresión y embrutecimiento del pueblo; la misma lamentable crisis de Gogol en sus años postreros y miles de testimonios más que nos ofrecen las obras y las biografías de los que mejor han descrito o encarnado el alma rusa; y todavía, episodios históricos en que vemos al pope Gapón conducir engañada a una multitud de cientos de miles de obreros y labradores, o a un falso monje Rasputín adueñarse de la voluntad de toda la corte imperial con recursos de curanderismo y brujería reforzados por la morbosa fascinación de una nueva fe religiosa que mezclaba satánicamente la superstición más grosera con la más torpe lascivia.

Todo ello nos muestra un campo fértil para la siembra de la religión, fácilmente cultivado por la iglesia griega u ortodoxa.

Muchos siglos de influencia religiosa a cargo de una iglesia que naturalmente se apoyaba en el poderío de los zares, a los cuales servía y apoyaba a su vez, labraron en la mentalidad de las multitudes rusas, sumidas en una ignorancia total, el surco profundo de una predisposición a creer en el más allá y en las fuerzas sobrenaturales. Predisposición que acaso no ha desaparecido por completo de la subconsciencia de una parte de las generaciones contemporáneas, sin embargo de la enseñanza obligatoria y difundida del materialismo histórico con raíces de materialismo filosófico, según los cánones del marx-leninismo y pese a la propaganda anti-religiosa de los primeros 25 años de la revolución.

En el campo, en las aldeas, es donde más puede producirse ese fenómeno, porque allí los jóvenes viven en ambientes familiares en que se conserva el culto de los sentimientos tradicionales, la transmitida veneración al icono ante el cual rezaban los abuelos y siguen rezando los padres... Pero es entre los viejos —claro está— donde la iglesia recluta su mayor clientela, porque de las generaciones que la revolución ha arrancado al analfabetismo y entre las cuales se difunde la cultura del libro soviético y se deja sentir el influjo del espíritu y la mentalidad que predomina en las universidades, en los institutos, en las es-

cuelas, en todos los centros docentes, mucho menos debe esperar.

Sin duda habrá ya quiénes al declinar de la edad se acogen, con un movimiento de retroceso del espíritu hacia los anhelos del pasado, o por un atavismo de la mente, al regazo de la religión de sus padres.

Muchos niños del campo y no pocos de las ciudades, inducidos por sus padres y sus abuelos creyentes, son también devotos, pero sin uso de razón, que en cuanto la adquieren dejarán probablemente de ser devotos.

Adviértase, además, que en la URSS hay nacionalidades y regiones donde la difusión efectiva de la enseñanza soviética data de pocos años, ya sea porque tardaron en incorporarse a la Unión, ya sea porque las dificultades de las comunicaciones y las condiciones históricas de esos medios poco adelantados, o francamente atrasados, no permiten extender la cultura con tanta celeridad como en otras partes. Y allí la Iglesia tiene todavía amplias bases de sustentación en la fidelidad de viejos y jóvenes.

Lo más curioso es que existen jóvenes instruídos y hasta intelectuales (podría citar el caso de una distinguida escritora, esposa de uno de los escritores más populares en la actualidad) que son creyentes y enseñan a sus pequeños hijos, como en el caso de la referencia, a rezar sus oraciones antes de acostarse. Hablando de este problema de resurgimiento religioso en la Unión Soviética, un funcionario me decía: La religión, con todo, ha perdido un terreno que no podrá recuperar. El día que los viejos de la Unión Soviética, que aun permanecen adictos a la religión hayan muerto, y los jóvenes ateos de hoy no se arrepientan al final de sus años de su ateísmo, los popes quedarán solos en sus iglesias.

En todo caso no será pronto, indudablemente.

Lo más interesante es que los sacerdotes de esta Iglesia tan benévolamente tolerada en la actualidad, no se dan por vencidos, en ningún terreno, y están dispuestos a librar nuevas batallas —dentro de la ley, si es posible— contra el ateísmo, por más que éste sea una posición de la mente propagada y espiritualmente impuesta por la enseñanza oficial.

No se atreven, como los curas católicos en Francia o en el Uruguay, a reclamar que se les dejen las manos libres para fundar escuelas y aun sostenerlas con los dineros del Estado, dispuestos a enseñar en ellas, en vez de las teorías científicas del darwinismo sobre la evolución de las especies, como en las escuelas medias y universidades actuales, las revelaciones del antiguo testamento sobre la creación del mundo y el origen del hombre.

En la Unión Soviética sería subversiva una pretensión de esa índole. Pero ellos esperan poder contrarrestar con su propaganda escrita (¿les será permitida en toda la extensión y con la intención que parece trasuntarse de tal propósito?), con sus prédicas rituales y con el contagio de su fe, los efectos de la enseñanza del Estado.

El fondo ancestral del misticismo (del que debemos hablar por más que algunos entiendan que se trata de un "punto de vista trivial y erróneo", al decir de Strawinsky) ofrece seguramente una ventaja para la iglesia en su campaña proselitista. A ese fondo se debe que personas jóvenes e ilustradas como aquella intelectual a que me he referido, conserven sus creencias y las transmitan a sus hijos. Pero el misticismo no ha de ser, por fuerza, un estado espiritual para provecho de los curas.

Entre los hombres y mujeres de las generaciones soviéticas existe muy difundida la creencia en la inmortalidad del alma. Hay en ellos sin duda una marcada propensión a creer en una nueva vida más allá de la muerte física y a creer en la existencia de un Dios.

Es una actitud espiritualista ajena a la fe religiosa, como la misma creencia en Dios puede no tener nada que ver con ninguna religión ni con una iglesia y sus ritos.

Habría allí buen campo de observación para estudiar a fondo el problema que se planteaba el obispo anglicano José Butler en el siglo XVIII, y como él, Miguel de Unamuno en el siglo XX, sobre las relaciones entre la credulidad en una vida futura y la fe en Dios, que son interdependientes entre sí. Se puede, según ellos, creer en el más allá y ser ateo; así como se podría creer en un Dios rector de cielo y tierra sin admitir que el alma de cada hombre sea inmortal.

Lo cierto es que el espiritualismo persiste en muchas personas impregnadas de cultura soviética, que tienen en su base una concepción materialista del mundo, pues no en vano la URSS es tanto Oriente como Occidente, y en el foro de sus inclinaciones ancestrales, más lo primero que lo segundo.

Acaso no sea distinta la actitud de muchos de esos creyentes de las nuevas generaciones soviéticas que la de aquellos materialistas ingleses que, como el sabio Pristley, pertenecían a una secta religiosa llamada *Christiam Necessarians.*

"Tal conciliación del materialismo con el dogmatismo religioso —comenta Plejanof— sorprendería mucho a un francés del siglo XVIII, pero en Inglaterra no extrañaba a nadie".

Probablemente en la URSS y en la misma Rusia, se hallan también ahora quienes no se extrañan de esta conjunción.

En un estado superior de la cultura el misticismo esencial de un pueblo puede ser el aire del alma en que se enciendan fervores de idealidad, no exentos de la vocación del misterio (el futuro, por ejemplo, será siempre enigmático hasta para los marxistas, y quien mire al futuro, aunque no mire a Dios, mira el misterio) pero ajenos a los dictados de toda religión positiva y de toda creencia en el misterio irrevelado. Puede creerse con Jaurès, sin afiliarse a ninguna iglesia, que "el espíritu humano se sentirá cada vez más inclinado a ensanchar y continuar la visión metafísica e idealista del mundo".

Sería, entretanto, motivo de estupor el fenómeno de que en un ambiente histórico como el de Rusia y al borde mismo del Oriente legendario y fanático, con todo su oleaje de supersticiones y religiones adivinistas y místicas, se hubiese logrado en pocos años transformar un pueblo tan impregnado de fanatismo y credulidad religiosa, en un pueblo racionalista, que no cree en Dios y se pertrecha en una concepción materialista o realista del Mundo, que mentalmente le pone a cubierto del milagrerismo y de las ficciones eclesiásticas.

Lo que no puede negarse es que las nuevas capas obreras e intelectuales de la población en las grandes ciudades,

y asimismo jóvenes trabajadores del campo, permanecen alejados de la iglesia, y esto constituye una prueba palpable del poder de emancipación de las mentes por la enseñanza; y demuestra que las religiones, como fenómeno colectivo, viven sobre todo de la ignorancia y de la credulidad de los pueblos.

Cuando un concepto racional de la vida y del desarrollo de la naturaleza se difunde en la mentalidad lúcida de generaciones educadas fuera de las corrientes espiritualistas y teológicas de la filosofía, las religiones no encuentran puntos de apoyo en las masas, y su Dios no las salva... Quedan reducidas a una manifestación artificial puramente exterior de la vida colectiva, sin que logren reverdecer con el vigor de antaño, en su viejo tronco carcomido, las ramas de la fe, no obstante los servicios prestados a la patria y el acatamiento formal a un poder político que les ayuda a reabrir sus puertas (y hasta sus escuelas profesionales) seguro de que nada debe temer de ellas y sí recibir servicios importantes. Y entretanto, puede entenderse que las pertinaces devociones que en sus templos se congregan son los últimos estertores de una gran llamarada de siglos en vísperas de extinguirse.

No debe descartarse, sin embargo, la hipótesis de que el gobierno soviético ha capitulado voluntariamente ante la inclinación o el instinto religioso de su pueblo, que es aún muy arraigado en tantas extensiones de la población. Ha renunciado a molestar con propagandas directas y combativas de antirreligiosidad el sentimiento de muchos millones de creyentes, y ha preferido, repitámoslo, tener a la Iglesia de aliada en vez de enemiga aún después de suprimidos los peligros de la guerra, porque ella no contraría ya los intereses del régimen ni pone en tela de juicio los principios económicos, sociales y políticos en que éste se basa.

Ella no es obstáculo a que el sentimiento religioso se concilie con la firme adhesión a esos principios ni intenta valerse de la superstición de sus fieles para hacer vacilar esas bases, porque su ideología espiritual y por el momento sus intereses eclesiásticos, nada tienen que decir a ese respecto.

Políticamente no tiene, pues, objeto enfrentar a la iglesia y esforzarse en disiparle la clientela. Mientras la Iglesia no pretenda invadir los dominios civiles del Estado éste la contempla, como es lógico, y la respeta. Si como potencia de dirección espiritual se limita al plano de los problemas morales sin sugerir resistencias a las directivas o consignas del poder político —que allí es también poder social y económico— al Estado le conviene, políticamente, no empeñarse con empeño especial y sistemático en reducir sus parroquias, que el desarrollo intensivo de la cultura general habría de ir desmedrando en un ambiente de más claros horizontes para el estado de ánimo de las inmensas masas de la población.

Ella se vuelve un apoyo, un puntal del Estado y de un gobierno, en cuanto puede sacar provecho de su alianza con él para vivir y desenvolverse. La iglesia rusa se ha mostrado satisfecha del tratamiento que recibe de las autoridades.

Ella ha editado un libro "La Verdad sobre la Religión" del que se tiraron cincuenta mil ejemplares, en el cual se encomia la legislación soviética en materia de relaciones con la Iglesia.

Walles Carrel obtuvo para su libro "En esto estamos con Rusia", la declaración del finado metropolitano Sergio de que la Iglesia contaba con recursos materiales suficientes y que acariciaba el proyecto de enviar dinero a la Iglesia Ortodoxa de los Estados Unidos para aliviar su difícil situación. (Esto coincidirá con el propósito de reforzar en el exterior el prestigio de la iglesia griega ortodoxa para competir con la católica).

El metropolitano añadía que la iglesia "no sufre ninguna limitación en el problema de la preparación de los nuevos sacerdotes".

Ella no sueña, probablemente, con poder volver a los tiempos en que los templos de Moscú llamaban a los fieles con la voz de sus miles de campanas y acumulaban en sus altares, hornacinas, iconotases, retablos y guardarropas, incalculables riquezas, y en que los monasterios llenos de monjes parásitos eran más numerosos que las escuelas.

Pero bien pudiera ser que sus ambiciones creciesen y no se conformase ya con el criterio gubernamental en ma-

teria de regular el personal eclesiástico o que reclamase la devolución en propiedad de todos los templos u objetos o símbolos religiosos que fueron nacionalizados.

Se volvería, poco a poco, un organismo reivindicador, que aspiraría a presionar al gobierno y podría hacerlo a la manera de una corriente política, la única que fuera del Partido Comunista lograría organizarse —aunque sin llamarse partido—, por medio de la influencia ejercida sobre los feligreses, entre otras con el arma de la confesión, la más formidable de las armas espirituales.

Es de preguntarse si al Estado Soviético no le molestará algún día la competencia que como órgano de dirección espiritual y orientación de las voluntades pudiera llegar a hacerle una Iglesia en plan de poner sus medios de captación de los ánimos y de las mentes —algunos de ellos muy sutiles y penetrantes— al servicio de ambiciones y propósitos corporativos.

Por el momento, el resurgimiento religioso sólo parece plantear un problema desde el punto de vista doctrinario a un Estado que se quiso dar una filiación filosófica anti-espiritualista y puso a cargo de un partido anti-religioso el cuidado de todos los intereses de la nación.

En este sentido han llegado a admitirse posiciones espirituales desconcertantes y ya he tenido ocasión de hablar de lo que ocurre en la Embajada Soviética de Egipto, uno de cuyos secretarios practica la religión mahometana, probablemente por ser oriundo de alguna de las repúblicas soviéticas donde el pueblo venera y observa el Corán, sin que ello le impida ser un funcionario comunista.

Ultimamente, sin embargo, se ha sentido la necesidad de reaccionar contra el avance del espíritu religioso en las capas menos cultas de la población, y se ha comenzado a reclamar por la prensa un mayor cuidado en la enseñanza y difusión de las ideas materialistas y de los conceptos científicos "para disipar las supersticiones".

En "Isvestia" se publica el 27 de agosto de 1946, un artículo donde se exhortaba a tomar posiciones contra el espiritualismo (que crece a favor de la acción religiosa) y a intensificar en las escuelas y universidades la enseñanza del darwinismo.

LA CONFERENCIA DE LA HABANA

Una de las Conferencias de más larga duración que se han efectuado en los últimos tiempos ha sido, seguramente, la Conferencia Mundial sobre Comercio y Empleo, inaugurada en La Habana el 21 de noviembre del año pasado; aunque, en realidad su iniciación arranca de diciembre de 1945 cuando Estados Unidos presentó sus propuestas sobre la expansión del comercio mundial, o Plan Clayton. Esta Conferencia desarrollada dentro de un ambiente post-bélico, pero saturado de tremendas inquietudes debidas al curso que ha seguido la política internacional, que hace prever una nueva hecatombe más o menos tarde, ha sido afectada necesariamente por ellas en todas sus deliberaciones.

Durante cuatro meses la labor de los delegados de 62 países fué de las más arduas y llena de incidentes, no obstante que las informaciones periodísticas frecuentemente suavizaban las divergencias entre los conferenciantes.

Los resultados de la Conferencia se han presentado al público mundial, como un gran éxito; pero ahondando un poco en los problemas que fueron objeto de análisis se convendrá en que los planes para resolverlos no son tan eficaces como se ha pregonado sino que existe, en el fondo, un sinnúmero de limitaciones y de cuestiones sobre las cuales se ha pasado como sobre ascuas; tal el caso, por ejemplo, de lo concerniente a la reducción de tarifas arancelarias.

La misma firma del pacto de referencia tiene un carácter precario puesto que los delegados concurrentes no actuaron como plenipotenciarios y por tanto reservaron la aprobación hasta que los respectivos Gobiernos ratificaran o desecharan esta Carta. La firma de los delegados sólo ha sido simbólica ya que realmente no compromete a sus países; es, pudiéramos decir, más que un pacto, una invitación para que se suscriban posteriormente a un convenio cuyas bases ya fueron sentadas.

Lo anterior no significa de ninguna manera que se haya perdido el tiempo en una labor sin fruto pues, por primera vez en forma más directa, se ha realizado un gran esfuerzo para dar principios universales en materia de comercio internacional. No era posible esperar, dados los complejos y graves problemas que confronta el mundo moderno, obte-

ner una decisión en materia tan escabrosa. Por eso la Conferencia de La Habana debe verse como un preámbulo de negociaciones y de planes futuros que, apoyados en bases más reales, tiendan a hacer efectivo un desarrollo mundial económico para beneficio de todas las comunidades humanas.

El anticipo de la Carta de Ginebra fué, como afirmamos en una nota anterior, un esfuerzo de 18 países para alcanzar el fin indicado y dar las bases de discusión de la Conferencia de La Habana. Desde los primeros días en que se inició esta última, se vieron las grandes divergencias de los países interesados. México, Argentina y otros países americanos, fueron presentando sucesivamente objeciones fundamentales a los principios de Ginebra. Unas cuantas semanas después de iniciada la Conferencia parecía que ésta estaba condenada al fracaso, pues más de 800 enmiendas se habían presentado ya. Por ejemplo, el Presidente de la Delegación Mexicana se refirió, al principiar la Conferencia, a la ingente necesidad de robustecer la economía de los pueblos atrasados, siguiendo un camino inverso, hasta cierto punto, al señalado dentro del Plan Clayton; pues como se recordará, asentó que uno de los medios que deberían seguir países como Estados Unidos era el de reducir sus tarifas arancelarias y suprimir otras restricciones al comercio, en vista de la necesidad que tiene el mundo de reafirmar su poder adquisivo que ha perdido y sin el cual el comercio internacional no podría equilibrarse. Es decir que, en vez de propugnar por una baja general de aranceles, la tesis de este Delegado consistió en que deberían ser los países poderosos quienes concedieran franquicias y no así los débiles que lo que requieren son ventajas para robustecer y desarrollar su economía. La Argentina, por su parte, presentó las más enérgicas objeciones en contra del proyecto inicial y acusó a Estados Unidos y a Gran Bretaña como incubadores del plan, calificándolo de medio de ayuda mutua de ambos países y tendiente a la expansión de su comercio para beneficiar concretamente a sus monopolios, para lo cual pretendían a todo trance, la reducción de las barreras al comercio y la restricción de convenios mercantiles internacionales; es decir, simplemente como maniobras capitalistas para garantizar el desarrollo de la industria anglo-norteamericana y de sus inversiones en el extranjero.

Para que estemos en aptitud de hacer un balance más sereno de los resultados a que se llegó en esta Conferencia, a continuación haremos un breve análisis de los principios fundamentales aceptados en la Carta de La Habana, firmada el 21 de marzo último.

Los propósitos y objetivos que se fijaron en el proyecto de Ginebra, definidos en el Capítulo I fueron aprobados casi sin enmienda en la junta de La Habana. Como se recordará estos objetivos son los siguientes:

1o. Asegurar un grande y estable crecimiento en el volumen del ingreso real y de la demanda efectiva para aumentar la producción, consumo y comercio de mercancías y contribuir así a la expansión y equilibrio de la economía nacional.

2o. Promover el desarrollo industrial y económico general, particularmente de aquellos países que aun se encuentran en las primeras etapas del desarrollo industrial y aumentar el aflujo internacional del capital para inversiones productivas.

3o. Promover el disfrute de todos los países, en igualdad de condiciones, para que lleguen a los mercados, adquieran los productos y tengan facilidades de producción necesarias para su prosperidad y desarrollo económico.

4o. Tender a reducir las tarifas y otras barreras al comercio y eliminar el trato discriminatorio en el comercio internacional.

5o. Capacitar a los países, mediante el incremento de las oportunidades en su comercio y desarrollo económico sobre bases mutuamente ventajosas, para abstenerse de tomar medidas que rompan el comercio mundial, reduzcan el empleo productivo y retarden el progreso económico.

6o. Facilitar la solución de problemas relativos al comercio internacional sobre el empleo, desarrollo económico, política comercial y prácticas comerciales.

Los propósitos anteriores constituyen metas trascendentales en el desarrollo de los pueblos y pueden considerarse como ideales a seguir por la comunidad de las naciones, al suprimir desventajas y promover el desarrollo de la economía mundial. Estos objetivos teóricos no pueden ser, en general, motivos de discrepancia y, por eso, se aprobaron casi sin enmiendas, salvo algunas de forma, como la relativa a la reducción de barreras arancelarias que se matizó en La Habana, presentándola como tendencia y mediante convenios recíprocos que beneficien por igual a los países contratantes.

Lo importante, desde el punto de vista de realización práctica, se encuentra en los enunciados siguientes que más específicamente tratan de encontrar el camino para realizar los ideales señalados.

En el Capítulo II que se refiere al empleo y la actividad económica, se dice que la abolición del desempleo no es solamente de

incumbencia doméstica puesto que es una condición necesaria para la realización de los objetivos generales de la Carta que incluye la expansión del Comercio Internacional para el bienestar de todos los pueblos. En este Capítulo casi se mantuvieron los enunciados del proyecto de Ginebra, repitiendo que cada miembro desplegará su acción para alcanzar y mantener empleo total y productivo y con grande y permanente crecimiento de la demanda dentro de su propio territorio, a través de medidas apropiadas en la política económica y social de sus instituciones. Los países miembros tratarán de abolir las dificultades que creen a otros países en su balanza de pagos. Los medios para mantener el empleo, la producción y demanda, serán concordantes con los otros objetivos de esta Carta. En el supuesto de que el desajuste de la balanza de pagos de uno de los miembros tenga un carácter persistente, ese país podrá resolver el mal con todas las medidas a su alcance, en tanto que los demás toman las providencias del caso para corregir la situación.

La Organización, en el ejercicio de sus funciones, dictará las disposiciones de salvaguardia económica contra presiones inflacionistas o deflacionistas del exterior. En el caso de presiones deflacionistas se tendrá especial consideración respecto a las consecuencias que sufra cualquier miembro en una rápida declinación de la demanda efectiva de otros países. En lo concerniente a los niveles de trabajo se establece el principio de que los miembros reconocen que las medidas relativas al empleo deben tomar plenamente en cuenta los derechos de los trabajadores bajo declaraciones intergubernamentales y que, todos los países tienen un interés común en el mejoramiento y mantención de altos niveles de trabajo relacionados con la producción, así como el mejoramiento de salarios y condiciones de trabajo hasta donde la productividad pueda permitirlo. Las condiciones bajas de trabajo, particularmente en lo concerniente a la producción destinada a la exportación, que crean dificultades en el comercio internacional, deben ser motivo de medidas apropiadas que hagan factible la eliminación de esos males dentro de su territorio.

Este Capítulo presenta objetivos importantes por alcanzar; pero no medidas definidas para conseguirlos. Es cierto que en materia tan trascendental sólo es posible, en una Carta como ésta, presentar bases generales; pues, de otro modo, se plantearían problemas de muy difícil solución dada la especial estructura económica y jurídica que tienen los países que participaron en esta Conferencia.

El Capítulo III trata sobre el desarrollo económico y la reconstrucción y en él se establece que todos los países tienen un interés común en el aprovechamiento productivo del trabajo humano y de los recursos materiales. Se considera que los miembros están obligados a desarrollar los recursos económicos y elevar los niveles de productividad, debiendo existir una cooperación entre los miembros con el Consejo Económico y Social para promover tal desarrollo, así como para reconstruir los países devastados por la guerra.

Los miembros reconocen que no deben existir impedimentos irrazonables para la reconstrucción ni medidas que perjudiquen la libre empresa, el trabajo calificado, el capital, el arte o tecnología proporcionados por otros miembros. Se reconoce que las inversiones públicas y privadas internacionales pueden ser de gran valor para alcanzar el desarrollo y la reconstrucción; sin embargo, los miembros tienen el derecho para asegurarse de que las inversiones extranjeras no son utilizadas como una base que interfiera sus asuntos interiores o su política nacional y consecuentemente tendrán el derecho de definir el alcance y términos permitidos a futuras inversiones extranjeras.

Atendiendo a estos principios los miembros consideran que es conveniente conceder oportunidades razonables para las inversiones actuales y futuras y que es deseable abolir cualquier discriminación sobre inversiones extranjeras.

Se nota aquí la influencia de los países capitalistas que quisieron salvaguardar sus inversiones en el extranjero.

En el Capítulo IV que se refiere a la política comercial, se exponen en forma más definida los problemas de fondo sobre comercio, tales como tarifas, restricciones, subsidios, transacciones del Estado, prácticas sobre comercio, etc. Por tanto, aquí es donde se encuentran principalmente las medidas tendientes al desarrollo del comercio internacional. En primer término se asienta el concepto de dar el tratamiento de la cláusula de la nación más favorecida a todos los miembros, en lo que se refiere a derechos aduanales, importaciones, exportaciones, transferencia de pagos y demás requisitos fijados a este comercio. Por cuanto al señalamiento de cuotas arancelarias, que constituía uno de los puntos más escabrosos de esta Conferencia, se modeló mejor de como estaba en el proyecto de Ginebra; pues en vez de obligar de una manera previa a todos los países a reducir sus aranceles, como se pretendía originalmente, se estableció el principio de que cada miembro, bajo el requerimiento de cualquier otro o de todos y, siguiendo los procedimientos establecidos por la Organización, puede entablar negociaciones

encaminadas a la reducción substancial de los niveles generales de tarifas y otras cargas sobre importaciones y exportaciones, así como para la eliminación de preferencias recíprocas y mutuas. Tales negociaciones deben conducirse sobre bases selectivas de producto a producto, con la mira de ofrecer oportunidades en las que se tomen en cuenta las necesidades individuales de cada uno de los países. No se pedirá de ningún miembro concesiones unilaterales sin recibir, en cambio, equivalentes ventajas.

Se ha tratado que en materia de protecciones arancelarias éstas subsistan de acuerdo con el desarrollo económico de los países respectivos, pero sólo en forma transitoria y con tendencias a su disminución; por eso se estatuye la posibilidad de negociaciones entre los países miembros con el objeto de reducir aranceles siguiendo un beneficio mutuo. Esto deja la puerta abierta para que sólo se hagan reducciones sobre aquellos productos en los cuales no se sufran graves repercusiones por parte del país productor. Esto, sin embargo, puede convertirse en un obstáculo, pues probablemente en muchos casos sólo se harán convenios de carácter marginal o sea sobre productos cuyo comercio no sea de gran magnitud. Claro que para países débiles como el nuestro, es una ventaja que se haya estatuído este sistema, ya que de ese modo sólo se acordarían reducciones sobre la base de que la actividad productiva no se lesione. Por eso el Presidente de la Delegación Mexicana se mostraba tan optimista al considerar que la Carta de La Habana representa una transacción entre intereses diferentes, pero no antagónicos, manifestando que para incrementar el comercio internacional era condición previa la existencia de economías sanas, prósperas y en procesos de expansión en todos y cada uno de los países. La supresión del Comité de Aranceles —a que se refirió— cuya existencia desequilibraba el Organismo por el énfasis excesivo que concedía a la reducción de tarifas, fué un éxito atribuíble en buena parte a la Delegación Mexicana, que dió como consecuencia el que esta cuestión de las tarifas se encauzara por sendas más equilibradas.

En materia de imposición interior, los miembros reconocen que los impuestos y otras cargas, así como regulaciones en lo relativo a la venta, compra, transporte, distribución o uso de productos y respecto a la proporción en que deben emplearse los materiales de una actividad industrial, no deberán aplicarse desigualmente sobre los productos importados, de manera de favorecer unilateralmente la producción doméstica.

Por considerar que la industria fílmica tiene una importancia especial para cada país, se ha señalado de antemano la posibilidad de establecer regulaciones y cuotas especiales respecto a cintas cinematográficas, cumpliendo determinados requisitos.

Se prohiben, en general, restricciones cuantitativas sobre exportaciones e importaciones aun cuando pueden fijarse temporalmente cuando se trata de corregir renglones de la balanza de pagos. Entre las excepciones temporales se encuentran las que tiendan a aliviar situaciones críticas en la provisión de alimentos.

A la cuestión concerniente a la balanza de pagos se le ha dado una gran importancia y para salvaguardarla se admiten las restricciones antes citadas. Se ha reconocido que siendo de responsabilidad de cada miembro mantener en equilibrio la balanza de pagos, ya que una mala posición en ese sentido puede afectar a otros miembros y al mismo comercio internacional, es necesario tomar las medidas convenientes para corregir cualquier deficiencia a este respecto. Por eso se afirma que, para que un país salvaguarde su posición financiera exterior, puede restringir la cantidad o valor de sus importaciones bajo determinadas condiciones. En ese caso debe tenderse especialmente a no crear restricciones discriminatorias en contra de cualquiera de los países signatarios.

Lo anterior implica que a pesar de que la tendencia general que se apunta en la Carta es la de ir quitando obstáculos al libre comercio, se reconoce que es tan complicado el mecanismo internacional dentro de lcual se desenvuelve, que no es posible que este principio general se adopte sin excepciones pues, sin ellas, se ocasionarían perjuicios mayores que los males que se trata de corregir; sin embargo, las restricciones o limitaciones admitidas guardan cierta unidad. Se ha hecho un esfuerzo para que no tengan un carácter arbitrario sino llenen el fin de mantener el equilibrio económico, necesario para cada uno de los países suscritos a la Carta, con la mira de que estén en aptitud de incrementar su actividad interior y exterior.

En lo concerniente a subsidios para mantener o incrementar las exportaciones o para reducir importaciones, se establece la obligación de que los países miembros deben proporcionar informes detallados sobre los mismos, así como discutir su alcance con aquellos países cuyo comercio se afecta. Se trata de que el otorgamiento de subsidios a la exportación, como una política de carácter general, se vaya abandonando; sin embargo, se admite que respecto a ciertas materias primas,

la práctica del otorgamiento de subsidios es factible bajo determinadas condiciones.

El comercio oficial efectuado a través de empresas estatales, debe regularse por los principios de compra y venta aboliendo discriminaciones de cualquier género, salvo en el caso de productos importados para fines gubernamentales.

Se dan algunos conceptos de carácter general para la administración del libre tránsito, valuación de mercancías, formalidades sobre importación y exportación, marcas de origen, regulaciones de comercio y terminología, prácticas de anti-dumping o de compensación de derechos, con la tendencia de simplificar las disposiciones que regulan esta materia.

El Capítulo V de la Carta comprende las prácticas sobre restricción de negocios. Los miembros están obligados a tomar medidas contra prácticas restrictivas en el comercio internacional en todo lo que sea contrario a los principios de la Carta y se instituye un procedimiento para que la Organización Internacional de Comercio conozca de las demandas relativas a disposiciones sobre fijación de precios, exclusiones territoriales, discriminaciones, cuotas de producción, restricciones tecnológicas, mal uso de patentes, marcas y derechos. Los poderes de esta Organización están limitados principalmente a instruir con el objeto de corregir el abuso, así como a la publicación de los hechos correspondientes.

El Capítulo VI se refiere a los convenios intergubernamentales sobre mercancías. Se indica que en vista de las dificultades especiales que afectan al comercio de materias primas, conviene hacer arreglos intergubernamentales para su tráfico a fin de que se realicen estudios y conferencias sobre mercancías, para determinar los principios generales que deben regir las operaciones de esta clase. La Organización está interesada en todos los tipos de convenios que se intenten para aumentar la producción mundial y el consumo de una mercancía, pero también está interesada en fijar las reglas de control para que estos arreglos no ocasionen restricciones perjudiciales al comercio. Los miembros deben realizar tales convenios solamente a través de los procedimientos estatuídos en esta Carta y únicamente podrían efectuar negociaciones directas con los países interesados si se presentaran dilaciones injustificadas.

Los convenios de control de mercancías sólo pueden efectuarse cuando hay excedentes o desperdicios que no estén comprendidos dentro de condiciones normales del mercado y siempre que sirvan para asegurar

el aprovechamiento de ofertas adecuadas en relación con una demanda mundial definida y sobre base de precios razonables.

En el Capítulo VII se dan las bases de la estructura y funcionamiento de la Organización Internacional de Comercio. En primer lugar se considera que serán miembros de la Organización todos aquellos Estados invitados a la Conferencia por las Naciones Unidas, cuyos Gobiernos acepten esta Carta a más tardar hasta el 30 de septiembre de 1949, así como cualquier otro Estado que en lo sucesivo pidiera su ingreso y fuera aceptado por los miembros iniciales. La Organización, además de las funciones que se han presentado anteriormente tendrá las siguientes: obtener, analizar y publicar informes sobre comercio internacional, política comercial, prácticas de negocios, problemas de mercancías y sobre desarrollo industrial y económico en general; fomentar y dar facilidades para la consulta entre los miembros sobre todas las cuestiones relacionadas con los puntos aprobados en la Carta; promover estudios en vista de los objetivos seguidos y los sistemas legales de los países miembros; hacer recomendaciones y promover acuerdos bilaterales o multilaterales tendientes a asegurar un justo y equitativo tratamiento para nacionales y empresas de otros países a fin de expansionar el comercio internacional, incluyéndose medidas que faciliten el arbitraje comercial y la abolición de doble imposición; promover y fomentar el establecimiento de un entrenamiento técnico para el progreso industrial y económico; y, en general, tratar de alcanzar los objetivos sentados en esta Carta. En colaboración con el Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas y con Organizaciones Intergubernamentales, efectuar estudios concernientes a precios mundiales de materias primas y productos manufacturados, para recomendar acuerdos internacionales que tiendan a reducir progresivamente la anarquía y disparidad de tales precios. Consultar y dar consejo y asistencia a los miembros sobre la ejecución de esta Carta y cooperar con las Naciones Unidas y otras Organizaciones Intergubernamentales, para alcanzar los objetivos económicos y sociales de las Naciones Unidas, a efecto de mantener o restituir la paz y la seguridad internacionales.

La Organización Internacional de Comercio, desde el punto de vista de su estructura, se integra así: La Conferencia, el Consejo Ejecutivo y Comisiones. Habrá además el Director General y el personal administrativo.

La Conferencia o Asamblea se integra con todos los miembros de la Organización quienes tienen derecho a un representante dentro de ella. Cada miembro tiene un voto dentro de la Asamblea. Esta es una

ventaja obtenida por los países débiles, pues como se recordará, inicialmente los países más desarrollados pretendían que existiera una votación proporcional a la categoría de los mismos, lo que hubiera implicado una eliminación, de hecho, de los países débiles, en las decisiones fundamentales.

La Asamblea deberá reunirse regularmente una vez al año y en sesiones especiales cuando se convoque por el Director General y a requerimiento del Consejo Ejecutivo o de una tercera parte de los miembros.

Por lo que se refiere al Consejo Ejecutivo consistirá de 18 miembros de la Organización, seleccionados por la Asamblea General. Este Consejo debe ser representativo de las áreas geográficas a las que pertenezcan los miembros de la Organización. También en este caso cada uno de los miembros del Consejo tiene derecho a un voto y las disposiciones deben tomarse por mayoría.

Las Comisiones se establecerán en vista de las necesidades de la Organización y sus funciones serán las que decida la Asamblea.

El Director General es nombrado por la Asamblea de acuerdo con la recomendación que haga el Consejo Ejecutivo a quien estará subordinado. Este Director o su representante deberá participar en todas las reuniones de cualquiera de los órganos de la Organización.

Existen otras disposiciones concernientes a su marcha, como las relacionadas con las Naciones Unidas, el Estatuto Legal Internacional de la Organización, etc.

El Capítulo VIII marca los procedimientos para resolver conflictos y diferencias entre sus miembros. Así, si uno de ellos considera que resiente algún perjuicio directo o indirecto como consecuencia de la aplicación de las disposiciones de la Carta, debe dirigirse a la Organización para consultar e informar sobre los problemas que se susciten a efecto de que se dicten las resoluciones adecuadas para resolver el problema.

La Organización puede, de acuerdo con la Carta de las Naciones Unidas, pedir opiniones a la Corte Internacional de Justicia sobre cuestiones legales que afecten las actividades de la organización.

Finalmente el Capítulo IX se refiere a provisiones generales sobre resoluciones con los países no miembros, excepciones generales, enmiendas a la Carta, revisiones a la misma, su terminación y disposiciones similares.

El resumen hecho respecto al contenido de esta Carta ha tenido por fin el que se puedan apreciar mejor los principios fundamentales

aprobados en la Conferencia de La Habana y de ese modo poder juzgar mejor su verdadero alcance.

Como dijimos inicialmente, esos principios están lejos de satisfacer los ideales de todos los países que concurrieron a la Conferencia. Es más, hubo el caso de la Argentina, que de plano rechazó la posibilidad de firmar esta Carta por considerar que involucra la creación de un super-Estado que coartaría la libertad y soberanía de los países firmantes.

Evidentemente que dentro del actual desarrollo de las relaciones internacionales, cada vez va siendo más difícil el que el concepto de soberanía no se vea afectado en alguna forma por disposiciones de carácter general como en el caso presente de la Organización Internacional de Comercio. Si se trata de regular en forma mundial el comercio o la actividad económica, se tienen que hacer cesiones sobre ciertos derechos nacionales.

Aun cuando el punto anterior es de enorme trascendencia, lo importante, sin embargo, es llegar a definir si mediante una Organización como la que se ha esbozado es posible obtener un beneficio común para todos los pueblos, pues, si tal ocurriera, podría pensarse en que las afectaciones parciales a dicha soberanía eran llevaderas. Desgraciadamente lo que ocurre en estos casos es que las ventajas o renuncias que se hacen pueden no ser proporcionales a los beneficios obtenidos, principalmente en el caso de los países de economía atrasada o cuya potencia material es muy inferior a la de otros pueblos.

La misma forma como se fueron realizando las deliberaciones y aprobando los principios de la Carta muestra cómo la influencia de los países poderosos es decisiva y que es necesario tomar grandes precauciones para no girar dentro de una órbita que a la larga perjudica a los pueblos pequeños. Algo se ha obtenido sin embargo, y por eso es que el Delegado mexicano, Lic. Beteta, ha mostrado su optimismo y ha hecho hincapié en los cinco puntos que defendió y sacó avantes la Delegación mexicana, que se condensan así: no coartar el derecho de los países a defender su industria por los medios tradicionales; mantener el derecho de emplear las restricciones cuantitativas para defender las industrias creadas durante la guerra; conservar por cierto tiempo las prohibiciones y restricciones a la importación; conservar el derecho a imponer, mediante su legislación interior, las restricciones que se consideren pertinentes a las inversiones extranjeras y, finalmente, que el Organismo Internacional creado no diera mayor importancia y fuerza al voto de los países fuertes sobre el de los débiles.

Como hemos visto, ciertamente no se dictaron medidas inmediatas que coarten a países como México su libertad para defender y desarrollar su economía, pero como la orientación general es la de ir encauzando un comercio libre de trabas, es de presumir que los países débiles no podrán indefinidamente tomar medidas restrictivas al comercio, como los altos aranceles, las restricciones cuantitativas, etc., sino que tendrán poco a poco que ir cediendo en ese terreno.

La firma de la Carta de La Habana pues, de realizarse por nuestro país, representará un gran compromiso y la Nación tendrá que dirigir toda su energía con el propósito de obtener en el menor tiempo posible su desarrollo industrial y económico general; pues, en la medida en que no acelere el paso para alcanzar tales objetivos se irá rezagando más y, tarde o temprano, la aplicación de los principios de La Habana le serán adversos.

De lo anterior se deduce que si esta Carta llega a ratificarse por nuestro Gobierno, tendremos ante nosotros una tarea inaplazable y, por ello, en vez de ver en el sistema de aranceles y de restricciones todavía admitido, un medio continuo para nuestro desarrollo, tendremos que crear los medios para consolidar el esfuerzo nacional y conseguir así una economía sana y próspera, dentro de breve plazo.

Miguel MANTEROLA.

México, D. F., abril de 1948.

Aventura del Pensamiento

EL CAMINO DE LA PAZ

FUNDAMENTACION MORAL DEL ESTADO MUNDIAL

Por *Oscar* MORINEAU

Nos hemos reunido para hablar acerca del mantenimiento de la paz. Desde cierto punto de vista el problema del mantenimiento de la paz es ilusorio en cuanto se refiere al mantenimiento o conservación de algo que no existe. En efecto, podemos afirmar que ya se inició la guerra internacional en forma de propaganda, insultos, conquista de esferas de influencia, imposición de gobiernos peleles y todas aquellas actividades que fomentan el distanciamiento de los pueblos.

Es peligroso adoptar un criterio demasiado estrecho y formalista sobre la paz, tal como el que considera que existe la paz mientras no haya una declaración de guerra. Igual peligro existe si adoptamos un criterio exterior y sensorio, como el que considera que hay paz mientras no aparece el choque armado entre los pueblos. Estos criterios son típicos de las personas más ilusas que habitan entre nosotros, los llamados hombres prácticos, tales como los políticos, los militares y todos los demás especialistas de la guerra que no creen en ella mas que cuando la ven con sus propios ojos. Desgraciadamente lo que pueden ver con sus propios ojos es solamente la manifestación *exterior*, la última etapa de la guerra, su aspecto formal de declaración de guerra y su aspecto sensible y violento de lucha armada. Para estas gentes prácticas mantener la paz equivale a evitar la declaración de guerra y la lucha armada, pero esto es precisamente lo que jamás han podido lograr. Llegamos a la conclusión de que los hombres prácticos nos han proporcionado un concepto formal, sensorio, exterior, aparente e ilusorio sobre la paz. En otras palabras,

no han captado el objeto que buscan y por eso se les ha escapado de las manos.

Suponemos que con frecuencia han tratado sinceramente de mantener la paz —la no declaración de la guerra y la ausencia de lucha armada—, pero finalmente son arrollados por la guerra y entonces vienen los teóricos de la guerra que nos enseñan que ésta es la manifestación de fuerzas fatales, biológicas y económicas; esto es, de fenómenos naturales que como tales son inevitables. La historia presta a esta tesis determinista su más decidido apoyo: siempre ha habido guerras.

Me parece que los teóricos deterministas tampoco han captado el objeto que buscan. Todo acto humano es un fenómeno natural, lo mismo cuando se trata de la manifestación del odio que del amor. Desde este punto de vista son tan naturales tanto la guerra como la paz. Por otro lado, es un error concluir que una cosa es fatal o inevitable por ser natural. Es natural que exista el odio o el amor cuando existen, pero también es natural que no existan cuando no existen. La paz o la guerra no son inevitables ni como necesidades lógicas ni como fenómenos naturales. Es cierto que la historia nos demuestra que siempre ha habido guerras, pero también nos demuestra con la misma evidencia que no siempre hemos estado en guerra. Además, el hecho de que una cosa suceda con frecuencia no quiere decir que tenga que suceder o que deba suceder. El hecho de que una cosa sea natural —y todos los hechos son naturales— no quiere decir que sea fatal o moral. Si por ser natural fuera inevitable entonces estaría fuera de la moral y no deberíamos preocuparnos por ella. El dato de que A es igual a A o de que dos y dos son cuatro no pertenece como tal a la moral, por ser la expresión de una *necesidad lógica* que no podemos evitar ni modificar. Tampoco podemos negar la fuerza de gravedad ya que los cuerpos caen por *necesidad natural.* Ante lo necesario y lo inevitable no existe responsabilidad moral.

Llegamos a la conclusión de que la guerra es inevitable cuando aparecen las causas que la provocan y en la misma forma la paz es inevitable cuando aparecen las causas que la producen. Nosotros somos responsables tanto

de la guerra como de la paz cuando podemos prever las causas y tomamos las medidas necesarias para provocar su aparición. El problema de la paz y de la guerra es un problema moral del hombre en la medida en que le es posible provocarlas, en la medida en que no son inevitables.

La tesis determinista antes mencionada es peligrosa porque fomenta una actitud de irresponsabilidad moral más profunda que la tesis práctica que confunde la paz con la ausencia de lucha armada. Es más peligrosa porque pretende fundarse en las ciencias naturales y en la historia.

La guerra puede ser absolutamente evitable para un santo, para un héroe del espíritu que a la vez crea que la paz es el valor supremo del hombre. Esta persona resistirá la miseria, la violencia y toda clase de torturas sin recurrir a la guerra. La forma *ideal* para lograr la paz requiere, pues, dos elementos: primero, que se considere que la paz es el valor supremo, y segundo, que este valor encarne en un ser humano capaz de realizarlo. No existe ninguna imposibilidad, ni formal o material, ni interior o exterior, ni objetiva o subjetiva, para lograr la paz, siempre que aparezcan los dos elementos antes mencionados, los cuales son indispensables para lograr la paz en forma incondicional y absoluta. En efecto si el santo del ejemplo considera que la paz tiene valor muy grande, pero que existen otros valores superiores, entonces, aunque esté capacitado para provocar la paz no lo hará cuando tenga que atender a la realización de valores que considere superiores. Esto me recuerda a Cristo con el látigo en la mano, arrojando a los mercaderes del templo.

Si consideramos que la vida humana es el valor supremo, entonces hemos logrado integrar el primer elemento necesario para la conservación de la paz.

Aceptemos, por lo pronto, el precepto *no matarás;* es la expresión del valor supremo, con el objeto de investigar a qué consecuencias nos lleva su aceptación incondicional. Dicho precepto es de carácter moral; esto es, se trata de una norma interior y obligatoria para el sujeto que la acepta. Aceptar su vigencia significa lucha por su realización. No se trata de una norma que se realice mediante la contemplación o aceptación pasiva sino que se refiere a la conducta humana. Si aceptamos que es el

bien supremo, estamos obligados a realizarlo por encima de cualquiera otra consideración. La norma tiene por contenido la inviolabilidad de la vida humana, inclusive de la propia vida. Estamos obligados a defender nuestra vida siempre que al hacerlo no privemos de su vida a nuestros semejantes. Estamos obligados a defender la vida de los demás, siempre que al hacerlo no privemos de su propia vida al agresor. Pero he aquí que en la práctica se presenta el caso de poner en peligro la vida del agresor para poder salvar a sus víctimas. Se nos presenta el primer dilema frente a la seguridad de que el agresor causará la muerte de otras personas. Si somos fieles al precepto no podremos defender la vida de los demás. Lo que pasa es que se trata de dos normas distintas: *no matarás* vs. *defenderás la vida de tu prójimo.* Si consideramos que el primer precepto es supremo, estamos obligados a colocar al segundo en lugar inferior y a respetar la vida del agresor a pesar de que él no respete la de sus víctimas o la nuestra. Por este lado no parece posible que lleguemos a descubrir qué lugar corresponde a cada uno de estos preceptos en la jerarquía de los valores.

Todos estamos de acuerdo en aceptar que ambos son expresión normativa de valores vigentes, pero no contamos con ningún criterio objetivo para ordenarlos. Este dilema nos prueba que la jerarquía de los valores no es una hipótesis que sirva solamente para ordenarlos por razones de conocimiento o de clasificación o bien por razones estéticas, sino que la jerarquía es un elemento necesario tratándose de los valores éticos. En efecto, dichos valores tienen significado e importancia solamente cuando se realizan. Al realizarse pueden enfrentarse unos con otros y para cumplir con la moral es necesario *escoger* entre varias conductas, la más valiosa. La vida moral es una vida de selección de valores tendiente a realizarlos a todos, cuando es posible y solamente a los superiores cuando se enfrentan con los inferiores. Por ejemplo, es moral que ayude a mi hermano, pero no debo hacerlo si con ello perjudico a la sociedad. Solamente es moral el hombre que escoge la conducta más valiosa.

Hagamos un intento por ordenar las dos normas mencionadas, ya que de otra manera no resolveremos el

conflicto y no lograremos la paz interiores, que es la armonía que nace de ordenar los valores y de realizarlos. Creo que fué San Agustín quien dijo que la paz es la tranquilidad del orden y que éste consiste en colocar cosas iguales y desiguales en el lugar que les corresponde.

La vida no es inviolable como fenómeno físico. Matamos a las plantas y a los animales porque consideramos que son necesarios para nuestra subsistencia. Los antropófagos consideran que la carne humana es necesaria para su subsistencia y por eso hacen de ella una ofrenda a la divinidad. Nosotros no tenemos la costumbre de comer carne humana y por eso podemos considerar que la vida humana es sagrada. Pero también descubrimos que lo sagrado no es el ser animal, supuesto que consideramos que está permitido matar a los animales. En consecuencia, para nosotros es sagrado el hombre en cuanto es persona, portador de valores y no en cuanto es animal, centro de fenómenos biológicos. En este dato se funda la tendencia a considerar al hombre como simple animal cuando reclama violentamente la satisfacción de sus apetitos y viola la personalidad de sus semejantes. Al loco furioso lo internamos por la fuerza, privándolo de la posibilidad de ser persona, de la libre convivencia con sus semejantes. En estos casos nos damos cuenta de que no violamos los derechos sagrados de la persona ya que el loco pone en peligro la vida de los demás, *de las personas,* y ha perdido su *personalidad.* No ha perdido su vida física y sin embargo lo privamos de su libertad porque sabemos que no es persona. En igual forma, cuando el hombre se convierte en bestia no es portador de los valores que integran la personalidad. Su vida es un fenómeno biológico; solamente es inviolable en cuanto pueden volver a encarnar en ella los valores personales.

Hemos descubierto que lo sagrado en el hombre es el dato de *ser persona* y no el hecho de ser una unidad animal, ser biológico, ni el dato de ser unidad social indiferenciada, miembro del rebaño, individuo. Parece que el valor supremo no es la animalidad ni la individualidad, sino la personalidad. Ahora bien, la personalidad radica en el reino de los valores y no en los fenómenos naturales. Se integra mediante el conocimiento y realización de va-

lores que han quedado objetivados como herencia milenaria de la humanidad.

Ahora el dilema parece elevarse a otro plano. Frente a una minoría de bestias decididas a realizar todos los antivalores más atroces, la violencia, la esclavitud física y espiritual del hombre, no podemos permanecer impasibles, convirtiéndonos en cómplices y aliados, engañándonos con fundamento en el precepto que ordena "no matarás", si en realidad estamos contribuyendo al asesinato de la personalidad humana, del único tesoro sagrado por el cual debemos luchar si hemos de salvar lo que define al hombre y lo distingue de los demás animales, el SER PERSONA.

No podemos olvidar que la subsistencia del cuerpo es necesaria para la subsistencia de la persona. La persona encarna en el cuerpo físico, por lo que al privar al hombre de la vida física se le priva de su ser espiritual, cuando menos del que se manifiesta en este mundo, en su cuerpo individual. Por tal motivo la privación de la vida física sigue siendo un sacrilegio terrible ante el cual debemos detenernos con todas nuestras fuerzas. El que comete este sacrilegio sólo volverá a encontrar la paz en su espíritu cuando llegue a tener la convicción profunda de que lo cometió impelido por una fuerza biológica o espiritual más poderosa que él.

De acuerdo con la actitud adoptada, quedan sin justificación moral la mayor parte de los asesinatos, principalmente los colectivos llamados revoluciones y guerras internacionales. Para que el hombre contribuya algún día en forma apreciable a la paz doméstica y a la paz internacional es necesario que esté consciente de la vigencia imperativa aunque no suprema del precepto que le ordena: *no matarás*.

La circunstancia de no haber podido dar al respeto a la vida el rango supremo entre los valores éticos no es una justificación de la guerra, pues ésta aparece siempre como un antivalor en sí frente a la paz que es siempre un valor en sí. Pero de acuerdo con la tesis expuesta, el hombre sigue siendo el árbitro de la vida y de la muerte; la vida sigue siendo un problema complejo y peligroso

y no una obsesión o reflejo simplista. Para el hombre que ha llegado a su mayor edad intelectual y espiritual no existe una fórmula concreta que sea suprema y que pueda orientarlo en todos los actos de la vida. Uno de los imperativos de su conducta es el respeto a la vida ajena y a la propia. Esta norma se manifiesta mediante el respeto de la libertad de los demás. ¿De qué sirve que no privemos de su vida a nuestros semejantes si eternamente los estamos privando de la posibilidad de que la realicen en lo que tiene de más valioso, en su manifestación espiritual? El que convierte a sus semejantes en bestias ya cometió el sacrilegio de atentar contra la vida, pues asesinó a la persona, al único aspecto sagrado que existe en el hombre. La única absolución contra este sacrilegio radica en volver a dotar de personalidad a la víctima.

En todos los tiempos se ha justificado la guerra mediante la magia de las palabras, mediante el procedimiento infalible de aplicarle a la guerra el calificativo de *santa*; santas fueron las matanzas de Mahoma, las de los cruzados, las de todas las revoluciones, las de Hitler; todas las guerras han sido santas para cada bando. Este dato histórico y esta tendencia humana universal no proporcionan la evidencia objetiva que necesitamos para considerar que el precepto *no matarás* es el valor supremo del hombre y mucho menos para considerar que el precepto contrario tenga el rango de valor. Sólo prueba que el hombre busca invariablemente la justificación de sus más absurdas creencias y de sus más grandes crímenes. El mismo dato histórico nos enseña que es necesario desenmascarar a los falsos valores para que el hombre se libere de fanatismos asesinos. La historia también nos demuestra que esto es posible, pues ya una gran parte de la humanidad no mata por idea religiosas ni por haberse violado el tabú de la tribu. Es cierto que los hombres siguen siendo víctimas de nuevos fanatismos asesinos, pero esta circunstancia no justifica la aceptación de prejuicios vigentes ni la creación de nuevos prejuicios, aunque su imposición sea útil. El hombre maduro exije la verdad para poder llamar a una cosa verdadera.

El culto a la paz puede y debe imponerse como *uno* de los valores supremos de la humanidad porque de él de-

pende la subsistencia misma de la humanidad. La bomba atómica ha hecho realidad el mito de Prometeo. Fué más fácil para el hombre apoderarse del fuego divino que realizar los ideales universales del Padre Vitoria y de Bolívar. Pero ahora la realidad obligará a las naciones a ceder parte de su soberanía si no quieren desaparecer en un cataclismo más pavoroso que el diluvio bíblico.

Nos queda por analizar el segundo elemento constitutivo de la paz, la formación de seres capaces de encarnar el valor moral que nos ordena no matar. No existe posibilidad de que todos o cuando menos la mayoría de los hombres encarnen este valor en forma permanente y radical. El esfuerzo que se requiere para dedicar toda una vida y la atención constante a una sublime obsesión, solamente lo pueden realizar contadas personas. Todos podemos realizar un acto heroico o de supremo sacrificio en determinado momento, pero muy pocos pueden sostener indefinidamente la tensión que requiere la dedicación plena a un ideal. Esta circunstancia demuestra el gran valor que tiene para la paz la formación de hábitos pacíficos. Es necesario que para las mayorías se vuelva un reflejo, una segunda naturaleza, la actitud de respeto a la vida de los demás. También es necesario fomentar las soluciones racionales y que la conducta adquiera una significación valiosa; esto es, que en vez de ser la explosión del impulso animal sea la realización de valores. Desde este punto de vista la lucha de clases, la huelga y demás prédicas proletarias, son manifestaciones irracionales, contrarias al destino culto de la sociedad. Pero nadie puede negar que representan el esfuerzo por resolver problemas imperativos de las masas. El único substituto radica en conseguir cuanto antes una justa distribución de la riqueza y de las oportunidades. La misma condenación merece la persecución racial y la opresión de las minorías. Está igualmente injustificada la tendencia hipócrita de clasificar a los pueblos en buenos y malos o en superiores e inferiores.

Otro de los factores de la realidad que condicionan la actitud bestial de los hombres es la misma guerra con sus consecuencias: el hambre, la violencia, el miedo, la pérdida de la confianza en la honradez, bondad y sinceridad de los hombres.

Al dejar de ser la religión la obsesión principal de los hombres perdimos muchas cosas valiosas, pero también perdimos el pretexto para justificar muchos fanatismos asesinos. Toman el lugar de la religión una serie de conceptos que han influído poderosamente en nuestra manera de ver la realidad y en nuestra conducta frente a nosotros mismos y a nuestros semejantes. Me refiero a la tradición materialista y al método científico aplicado a la medición de los fenómenos naturales. La primera ha creado una necesidad ilimitada por las cosas exteriores y como consecuencia de ella la lucha violenta por adquirirlas o conservarlas. La misión del hombre aparece como lucha por la riqueza y por el poder. Si ya de por sí se presenta la convivencia como fricción inevitable entre cuerpos físicos, con mayor razón resulta inevitable el choque si el hombre ha sido educado para apoderarse de todo lo que encuentra en su camino. El método científico ha tenido una influencia decisiva en la deshumanización de las relaciones entre los hombres. El determinismo, que fué uno de los supuestos de este método, ha creado un sentido de irresponsabilidad moral, una excesiva fe en las normas exteriores para provocar la conducta de las masas y la mecanización de la vida. Esto produce seres irritables, agresivos e insatisfechos. El mismo método y sus supuestos exageran la actitud abstracta que nos lleva finalmente a considerar al hombre como unidad indiferenciada, como función genérica en la producción, en la propaganda y finalmente en la creación del Estado-Dios. El hombre se convierte en fenómeno impersonal susceptible de moldearse en la realización de ideales totalitarios, en la misma forma que los fenómenos naturales son susceptibles de utilizarse en las grandes estructuras científicas. La actitud abstracta, determinista y materialista, crea una inmensa pobreza en el descubrimiento de las cosas y de los valores, motivada por la circunstancia de que no es válida ninguna actividad interior o exterior que no pueda comprobarse mediante el procedimiento abstracto y cuantitativo aplicado a la medición de los fenómenos naturales. Esto fomenta una demanda exorbitante por las cosas materiales y una pobreza que llega a la miseria en nuestras relaciones humanas y en nuestros contactos con la natu-

raleza. Vemos en nuestros semejantes una función utilitaria y estamos ciegos para el resto de su ser que es un mundo pleno, de belleza, de bondad, dotado de ilimitadas posibilidades de atracción, en el amor, en la amistad, en la simple convivencia. El método científico nos ha hecho ciegos para todo lo que no sea genérico, nos ha privado de verdaderos mundos de realidad, conocimiento y belleza, obligándonos a luchar por lo único que nos descubre, el mundo pobre y miserable de lo genérico y de lo cuantitativo.

Evidentemente, ya no cabemos en el mundo limitado descubierto por la ciencia y por eso nos dedicamos a luchar por él. Pero entre más nos hartemos de las cosas materiales, más insatisfechos y agresivos nos sentiremos.

La lucha por el dominio del mundo y de nuestros semejantes es consecuencia necesaria de los factores anteriores. Seríamos unos ilusos si nos dedicáramos simplemente a predicar la paz, y no enriquecemos previamente el espíritu del hombre para que encarnen en él los valores que son necesarios para producir la tranquilidad del orden espiritual.

No propongo el abandono del método científico ni de la lucha por la conquista de la naturaleza, sino su aceptación entusiasta, siempre que se les dé el carácter de simples medios para el logro de finalidades superiores. Tampoco pretendo que la abolición de la actitud materialista, determinista y abstracta tenga por resultado acabar con la guerra. Por el contrario, sería sumamente perjudicial abolir por completo estas tendencias. Lo que se necesita es colocarlas en el lugar que les corresponde. Pero aun logrando esta revaluación no habremos conquistado la paz. Solamente habremos enriquecido el patrimonio de la humanidad en forma tan considerable que los hombres tendrán menos tiempo y menos fundamentos para dedicarse a la matanza de sus semejantes al estar ocupados en el goce del nuevo mundo descubierto por ellos. Pero, para poder gozar de este nuevo mundo es necesario emancipar al hombre del terror y del error en que vive. La libertad interior y exterior es el supuesto necesario para lograr la tranquilidad del orden espiritual.

Surge otra paradoja al convencernos de que los hombres prácticos parecen de nuevo tener razón al considerar que la guerra es fundamentalmente la lucha armada, que lo que importa es evitar a todo trance que se use la bomba atómica. Si el dilema llegara a consistir entre usar la bomba atómica o condenar a la humanidad a una esclavitud física y espiritual eterna, la conciencia de los hombres se dividirá en dos bandos: los que prefieren salvar la vida física y perder su vida espiritual y los que prefieren arriesgar la vida física para salvar la vida espiritual. Dentro del primer grupo, la mayoría será convencida por razones de orden biológico y una minoría selecta, dentro de este grupo, preferirá la esclavitud, con la esperanza de que habiendo salvado la vida física, algún día volverá a surgir de nuevo la persona humana. Dentro del segundo bando la mayoría aceptará la guerra inspirada por sus tendencias bélicas e hipnotizada por la magia de la *guerra santa.* Una minoría, dentro de este segundo grupo, escogerá la guerra como último recurso ante la posibilidad de salvar la herencia espiritual de la humanidad.

Para mí es indiscutible la necesidad de fomentar el pacifismo entre los hombres y entre las naciones; pero también me parece evidente que no será posible que los pacifistas salven al mundo de la catástrofe que se avecina. Esta afirmación se funda en el dato de que la abolición de la guerra, como fenómeno colectivo y hoy como fenómeno mundial, no es un problema que tenga de hecho solución moral; esto es, la solución no radica en las normas morales que son, por definición, *interiores* y *unilaterales.* La solución no radica en ellas por la sencilla razón de que están sancionadas por la conciencia interior de cada persona y es evidente la imposibilidad de conseguir que todas las personas, siquiera todos los gobernantes, acepten esta norma como imperativo inviolable de sus conciencias. Naturalmente que el problema de la paz lo resuelve la moral plenamente desde el punto de vista ideal, pero la circunstancia de que el valor no encarne de hecho en todos los hombres, es la razón por la cual la moral resulta ineficaz, *de hecho,* para evitar la guerra. Aristóteles descubrió este dato cuando dijo que si los hombres se amasen unos a los otros no sería necesaria la justicia.

Lógica e históricamente, la solución radica en la creación de normas *exteriores* y *bilaterales;* esto es, de normas jurídicas vigentes y positivas en el ámbito internacional. Ya es tiempo de que lo que ha sido hasta ahora una norma moral en la convivencia internacional se transforme en norma jurídica; ya es tiempo de que el valor descubierto y vivido plenamente por una minoría selecta se convierta en norma exterior y bilateral, obligatoria para todas las naciones. La tarea inmediata y fundamental con que nos enfrentamos consiste en convertir esta norma moral, *no matarás,* en norma exterior y bilateral, obligatoria para todas las naciones. La manera de lograrlo es perfectamente conocida. Históricamente aparece y perdura la civilización mediante el otorgamiento del monopolio de la fuerza a la comunidad política, al Estado. Jamás ha sido posible en la historia lograr la abolición de la fuerza: jamás ha bastado el imperativo de la conciencia personal, de la moral, para evitar que los hombres se conviertan en fieras y se devoren unos a los otros. Siempre ha sido necesario que las normas morales descubiertas por los genios del espíritu o por la experiencia continuada de los hombres en sociedad, se conviertan en normas jurídicas; esto es, que el mismo contenido de la norma moral que antes estaba sujeto al tribunal de la conciencia lo esté ahora al tribunal de la comunidad política.

Cometeríamos el más grande de los crímenes en la historia de la humanidad si nos hacemos la ilusión de que la norma moral expresada por las palabras *no matarás* encarnará oportunamente en la conciencia de todos. El control exterior mínimo que exigen la subsistencia y evolución de la comunidad humana está representado por la conversión de los valores morales correspondientes, en valores jurídicos. Las mayorías, a través de los milenios, se limitan a respetar las cosas consagradas. Esto lo hacen por inercia, por temor, por reverencia a lo consagrado, por miedo a los cambios, por lo que se quiera, pero no por el convencimiento razonado de que obedecen a un imperativo de su conciencia. Es cierto que con la educación cada día aumenta el número de individuos que se convierten en personas y que encuentran la paz en la tranquilidad del orden espiritual. Esta circunstancia nos demuestra

otra vez la urgencia de convertir el precepto moral en jurídico con vigencia internacional, precisamente para dar la oportunidad a que cada día y mediante la educación aumente el número de las personas o sea de los seres humanos que además de ser animales o individuos se han convertido en portadores de valores culturales. Para esto es indispensable la paz, ahora más que nunca. Para lograr la paz es indispensable que ésta no dependa solamente de la conciencia personal.

Conviene analizar otras medidas posibles para lograr la paz. Estudiemos las posibilidades que ofrece el apaciguamiento. Rusia teme a los países capitalistas y busca su seguridad mediante los mismos controles materiales y espirituales usados por todas las naciones a través de los siglos: mediante el dominio de los vecinos. Una vez que se logra la conquista de un vecino éste deja de serlo y se convierte en tal el vecino del vecino. Este proceso tiene por límite el globo terráqueo, por ahora. Resulta claro que el apaciguamiento llevaría al fracaso, en vista de que un bando quiere conquistar al mundo y el otro quiere conservar sus conquistas. Si se lograra, mediante el apaciguamiento, que los Estados Unidos y Rusia se dividieran el mundo, con ello se habría evitado temporalmente la declaración de guerra y la lucha armada; pero llegaría el momento en que chocarían los dos bandos debido a la lucha por los mercados del mundo, a los conflictos de fronteras, a la fricción de sus respectivas ideologías y propagandas, a la convicción de que no pueden convivir en el pequeño espacio que ocupa la tierra dos grupos agresivos, materialistas, dominantes y antagónicos. Esta clase de apaciguamiento, la única conocida por la cultura occidental, lleva fatalmente a la lucha armada y por lo pronto trae consigo cargas que constituyen una verdadera esclavitud para la humanidad: la esclavitud material representada por el costo de la preparación para la lucha armada y la esclavitud espiritual representada por la intranquilidad provocada por este estado de cosas. La preparación para la lucha armada sustrae esfuerzos y riquezas materiales que urgen para alimentar y vestir a la humanidad y oprime el espíritu en tal forma que llegan a subordinarse todos los valores en la realización de un valor medio,

como lo es el de seguridad, teniendo de antemano la convicción de no lograr la apetecida seguridad.

Otra solución posible es el aniquilamiento de Rusia mediante la utilización de la bomba atómica y del resto de las ventajas materiales y técnicas que existen a favor de los países occidentales. Es muy probable que tal medida lleve a la destrucción del régimen stalinista y de una buena parte del pueblo ruso. Esta solución es reprobable moralmente y de acuerdo con la tesis expuesta en este estudio. Por otro lado, dicha medida no logra resolver el problema, supuesto que después de la guerra, aun ganándola, quedan el odio y el miedo y la destrucción material y espiritual de la humanidad. Desde luego, esta solución no es conveniente para Rusia, mientras que el resto de la humanidad quedaría sujeto al dominio exclusivo de los Estados Unidos. El dominio de un pueblo sobre otro es siempre indeseable para el pueblo dominado y fatalmente el pueblo dominante pierde su valor moral, se vuelve parásito, déspota e incomprensivo. La reserva de generosidad, dinamismo y comprensión que es el tesoro de los Estados Unidos, quedaría perdida para ellos y para la humanidad. En consecuencia, debemos rechazar cualquier medida que no resuelva el problema con verdad y permanencia; esto es, que no tenga por objeto y resultado crear la tranquilidad del orden.

Nos vemos obligados a volver al Estado Mundial. Es necesario prever que Rusia acepte ingresar al nuevo orden jurídico internacional, fundándose en la posibilidad de quedar controlada por una mayoría abrumadora. De todas maneras es conveniente y necesario crear el nuevo Estado, dejando la puerta abierta para que ingresen después los que así lo deseen. La organización de un Estado Federal que abarque al mundo, con excepción de Rusia, no representa la división del mundo en dos grupos antagónicos, ya que ninguna nación aislada puede considerarse capaz de conquistar al resto de las naciones unidas en una federación representativa. Frente a la soberanía mundial o internacional desaparecerá el peligro que entraña la existencia de las soberanías nacionales en el seno de la Federación o fuera de la Federación.

Al formular mis conclusiones deseo darles el carácter de reto dirigido a nuestras conciencias:

1.—Nadie puede desconocer que los medios de destrucción descubiertos o inventados por el hombre son capaces de destruir a la humanidad.

2.—La guerra y la paz, independientemente de los antecedentes naturales que influyan en su aparición, son en esencia tarea humana. En consecuencia, se trata de un asunto ante el cual la indiferencia aparece como cobardía imperdonable.

3.—Estamos obligados a adoptar los medios que sean capaces para evitar la destrucción de la humanidad.

4.—Nadie puede negar que en un momento crítico estallará la guerra porque es imposible que todos aceptemos y vivamos el precepto *no matarás* como imperativo *supremo* e *incondicional* de nuestra conciencia.

5.—El mandato *no matarás,* en su carácter de simple norma moral no es capaz de evitar la guerra, por la circunstancia de que no es reconocido y *realizado por todos* como norma suprema.

6.—Podemos afirmar que los medios de destrucción actuales, por el hecho de ser capaces de destruir a la humanidad entera, han dejado de ser *moralmente* la propiedad de cualquier nación o de todas ellas individualmente.

7.—El único medio conocido en la historia de la humanidad para resolver el problema de la fuerza no consiste en hacerla desaparecer o destruirla, sino en otorgar su monopolio a la comunidad política.

8.—En el pasado el monopolio del poder se otorgó a comunidades regionales porque en cada momento el medio fué adecuado para realizar el fin, pero hoy que el poder de destrucción es capaz de acabar con toda la humanidad, resulta evidente que el único medio adecuado consiste en otorgar el monopolio de la fuerza a la comunidad mundial y no a una serie de comunidades nacionales.

En resumen, la formación de un Estado Mundial y no simplemente la asociación de varios estados nacionales, aparece ante nuestro conocimiento con el carácter de medio indispensable para evitar la destrucción de la humanidad.

EL PROCESO HACIA LA AUTONOMIA DE LA RAZON

Por *Rosario REXACH*

PARECE que el hombre sea el ser que más siente la inseguridad esencial que ofrece, todo medio. Por lo mismo le es inherente un anhelo de explicación que le confiera certidumbre y que en esta transitoriedad que es la vida le ofrezca refugio y sostén. En cualquier grado de civilización que penetremos, en cualquiera cultura que analicemos, nos será siempre posible hallar los modos como los hombres han dado satisfacción a esta necesidad de explicación. El análisis nos revelaría por de pronto un hecho curioso y que determina la diferencia, al parecer radical, entre el hombre del Oriente y el hombre de Occidente. Y es, que en tanto los orientales han aceptado siempre como respuesta a sus preguntas acerca del mundo y de la vida las aseveraciones de la religión y de los seres sobrenaturales, el hombre de Occidente ha perseguido ambiciosamente el caro ideal de hallar por sí mismo esa explicación.

No nos podemos detener en el análisis de las consecuencias que de tal hecho se derivan para la historia de ambas culturas; pero sí destacaremos que es por eso que puede Von Aster decir que "el filósofo griego es el primer hombre propiamente teórico, que vive para saber, que del saber como tal hace un altísimo fin de la vida; y que a su vez conoce para vivir, es decir, a quien el conocimiento adquirido le sirve de fundamento para ordenar su vida".[1]

La explicación hallada será el *logos,* razón y palabra al mismo tiempo, palabra cargada de sentido. Así desde sus inicios, la palabra razón no ha tenido ni con mucho un significado unívoco. Ha variado su connotación conforme

[1] E. VON ASTER, *Historia de la Filosofía,* Cap. III.

ha evolucionado el pensamiento. Pero al menos, siempre ha llevado en sí la idea de la aptitud del hombre para penetrar el misterio del mundo. Sin embargo, no siempre el hombre de Occidente ha tenido frente al mundo la misma concepción, tampoco ha tenido de sí en el mundo el mismo saber. De ahí que para él la razón haya variado de sentido conforme han variado sus concepciones del mundo y de sí mismo. Acaso pudiéramos decir muy esquemáticamente —y sin excluir el peligro de simplificación excesiva que es inherente a todo esquema— que en la historia del hombre de Occidente es posible distinguir dos concepciones distintas: la del hombre antiguo y la del hombre moderno. Se podría argüir que olvidamos al hombre medieval. Mas no creemos sea así. Pues en suma, entre el hombre antiguo y medieval hay numerosos puntos de contacto, aunque no se nos ocultan sus diferencias. Pero en lo que al tema que tratamos respecta no hay necesidad de destacarlos. Y sí, en cambio, señalar cuáles son los caracteres diferenciales de ambas concepciones. Se comprenderá así mucho del nuevo sentido que tendrá la palabra razón para los modernos.

Esta comparación será muy sucinta. Destacaremos pues, sólo aquellos rasgos fundamentales que nos den el presupuesto necesario para plantear nuestra tesis que podemos resumir así: El mundo antiguo es un cosmos, un mundo penetrado de razón y sentido, un mundo ordenado en suma. Esta ordenación suprema es su principio y su razón de ser. De ahí que todo lo que es, sea en gracias a este principio. El hombre está en el cosmos no como algo autónomo, sino como algo que es parte orgánica del mismo. Es él, cosmos también. La razón es así, principio supremo y trascendente. Hay pues, para el hombre antiguo, una fusión de su ser con el ser del mundo. De ahí que al estudiar el cosmos sienta como si se estudiase a sí mismo. El principio supremo es por otra parte, intemporal. Si todo debe su ser a él, en el estudio del ser de este principio todo halla explicación y sentido. De ahí que toda la filosofía sea una Ontología.

Otra consecuencia inevitable de esta concepción es que el hombre no se sienta situado frente al mundo como

algo distante de él, sino que se sienta en él y por él. Así la escisión entre el sujeto y el objeto —tan característica del pensamiento moderno— no se ha dado todavía y el hombre vive aún ingenuamente en unidad con su mundo. No se siente por eso la soledad. En todo momento el cosmos en que tiene su lugar le confiere certidumbre y la sensación de una dependencia sustancial.

El hombre moderno es ya otro. Una profunda crisis que se esboza a fines del medioevo y que ya está latente en la Divina Comedia, aflora en el Renacimiento; y el hombre se encuentra de pronto con que ya no es el que era. Tiene un nuevo ser. No es nuestra tarea decir cómo se ha gestado. Sólo reconocer el hecho de que con el siglo XV un nuevo hombre nace a la historia, y con él, un mundo nuevo también.

Por de pronto, este hombre halla en sí su propio fundamento y se siente por vez primera independiente. De aquí que encontremos entonces, por vez primera también, al hombre en soledad. Si hasta ese momento el hombre había tenido su razón de ser en algo exterior y trascendente a él, a partir del Renacimiento se habrá roto esa dependencia y tendrá en sí mismo su propia base. A esta inmanencia fundamental de su vida corresponderá una sensación de independencia y con ello el problema de la libertad adquirirá categoría primordial en esta etapa. Pudiéramos decir que empieza entonces ese hecho tan singular con que María Zambrano caracteriza la historia del hombre moderno; la aventura de la libertad.

La empresa, sin embargo, como todo lo que en la vida tiene honda significación y trascendencia, no ha sido tarea fácil. Es una conquista y como toda conquista ha requerido una larga agonía. Pero ha tenido también momentos de plenitud, de euforia, hasta de embriaguez si se quiere. Y en este vaivén el hombre ha sentido crecer dentro de sí lo mejor de su ser, pero también ha perdido en el empeño lo más raigal, lo que le unía al tronco común, lo que lo hacía un poco niño dentro de la naturaleza. Ha perdido su clara y fresca ingenuidad. En efecto, del hombre moderno pudieran predicarse quizás todas las virtudes, menos la de la ingenuidad. Ha dejado de ser niño y la niñez no vuelve.

Podrá sí, recuperar cierto candor y volverá a tener cierto contacto inmediato y como de primera mano con lo que le rodea. Pero no será ya un candor de niño; sino que será como ese candor que vemos renacer en los viejos que han vivido una vida plena, un candor hecho de sabiduría destilada, que a la postre conviene en que toda la vida se resuelve en unos pocos principios de creencia, cuya última justificación escape a todo análisis. Es la vuelta a un "porque es así" del que no se sabe el fundamento, pero en el que creemos; como cree el niño en la razón de ser de todo cuanto observa sin descubrir su naturaleza problemática.

Perdida la ingenuidad todo aparece como cuestionable al hombre nuevo. El problema del conocimiento emerge como primordial. Es que perdida la ingenuidad y perdido también el punto de apoyo en algo trascendente el hombre necesita preguntarse qué es, dónde está y con qué cuenta para lanzarse a la aventura que es la vida. De inmediato sabe que cuenta con su conciencia, o mejor, con su razón. De aquí que, quizás no con toda propiedad, se haya dicho que ésta es también la Edad de la Razón.

Cuando tal generalización se hace se olvida, empero, que lo sustancial no fué nunca esto, sino la vivencia de independencia del hombre, y con ello la de la libertad que se le aparecía como una conquista. Sólo que toda conquista necesita para realizarse del instrumento que la haga posible, y más que posible, actual. Esto fué la razón; y así vino a denominarse la época por el instrumento utilizado para resolver el problema nuclear, y no por la cuestión en sí. Con esto hay un cambio apreciable en el sentido del término razón; que pasa de ser principio supremo, última instancia; a ser medio, instrumento, que permite al hombre resolver el angustioso problema de su soledad y asombro frente al mundo que se le aparecía por primera vez como ajeno.

Verdad es que el instrumento era tan rico en posibilidades, tan prometedor y deslumbrante, que opacaba cuanto le servía de fondo. Muy poderosas razones contribuían a su exaltación. En primer término, no era una fuerza extraña a la que había que invocar. Por el contrario, era inmanente al propio hombre. Era capaz además, de vati-

cinar con regularidad y exactitud sorprendentes la existencia de otros mundos, y de describirlos; y aún más, de utilizarlos en beneficio del propio hombre. Podía establecer leyes, dictar normas, imaginar mundos, soñar vidas, que luego serían realidad. ¡Qué de extraño hay pues, en que el hombre se sintiese deslumbrado y pleno de euforia, si apenas traspuesto el umbral de su independencia se encontraba siendo legislador de un mundo que apenas conocía y que sin embargo, parecía seguir dócilmente sus indicaciones! Mucho habría de gozar y sufrir, mucho tendría que hacer y deshacer, para que esa ciega confianza y esa admiración no decayesen. En tanto, era lógico y normal que se entregara jubilosamente al triunfo, y que en puro éxtasis, divinizara al maravilloso instrumento que lo había hecho dueño y señor de la naturaleza. La razón se diviniza, el instrumento se hace amo, y el hombre —que no es sólo razón— olvidando el problema sustancial que tiene que resolver, se entrega al nuevo dueño con devoción suicida. El racionalismo moderno ha nacido.

Siglos más tarde —lo estamos viviendo— le ocurre al hombre un poco como al aprendiz de brujo, pues ha desatado fuerzas que escapan a su control. ¿Se recogerá en sí mismo y con la humildad necesaria reconocerá que lo que se le apareció como poder absoluto, no es más que un poder relativo cuya eficacia está precisamente en el reconocimiento de un poder, o tal vez, de un valor superior al que debe estar subordinado?. . . No lo sabemos, pero de veras que en este momento en que la energía atómica liberada es una nueva arma de ese poder, creemos que hace falta al hombre esa humildad y este reconocimiento de un valor superior a las puras fuerzas que emergen de la razón, y que si no se limitan, fácilmente se erigen en demonios.

La nueva época comienza con el Renacimiento. Como por encanto se multiplican entonces sueños y proyectos. Hazañas sin cuento, obras sin paralelo, surgen a la vida y dan síntoma de la renovada vitalidad. El horizonte geográfico se amplía, y de su seno próvido un nuevo mundo surge a la luz tras los ensueños de un visionario. El espacio se puebla de mundos nuevos y ahora el hombre tiene como horizonte el infinito. Las artes descubren nuevas fuentes,

y el hombre se maravilla. Y al preguntarse por el motivo de tanta opulencia, halla en la razón, en su razón, el ala que ha hecho posible su alzamiento sobre su raíz.

El Renacimiento canta a la nueva diosa, que aún —como todos los dioses— está un poco en el misterio, sin descubrirse plenamente. Pietro Pomponazzi dirá que hay que discutir conforme a la razón natural, independientemente de toda autoridad. Charron, más cauto y aún no liberado totalmente de la anterior concepción, afirma que la razón no es sino una parte del orden general de las cosas. Montaigne, más hombre nuevo, dice dando los primeros síntomas del extremismo racionalista: "yo me estudio a mí mismo más que a los otros, ésta es mi Metafísica, ésta es mi Física".[2]

El mundo que nace es asistido por el esfuerzo de hombres geniales. Colón tiene como compañeros a Campanella y a Copérnico, a Telesio y a Giordano Bruno, a Keplero y a Galileo. Todos, cada uno a su modo, tratan de dar perfil al nuevo mundo. Pero en el Renacimiento todo se presenta aún confusamente. Es necesario que el hombre se retire un poco a la soledad, es preciso que se encuentre con esa extraña y peculiar sensación de vacío que nos invade siempre que un sueño ha llegado a ser realidad, se requiere que se sienta un poco solo y como a la vuelta del camino. Es necesario, en suma, que al hombre le asista de nuevo la duda. Porque parece paradójico, pero el hombre no sabe vivir en atmósfera de absoluta seguridad y euforia. Es como si el aire se le enrareciera entonces y lo asfixiase por exceso de oxígeno. Parece, pues, ser peculiar de la condición humana no poder vivir en la absoluta pureza, como tampoco en la plena seguridad. Cuando ellas reinan, como un fantasma tras una nube casi sin densidad, aparecerá la duda, que nos obliga a abandonar nuestra laxitud, y tal vez es entonces cuando de veras nos sentimos vivir. Así se inaugura el siglo XVII.

El hombre empieza a dudar de ese poder absoluto que creyó tener —un poco ingenuamente— en los albores del XV. El Discurso del Método da cima y perfil a la centuria.

---

2 H. HOFFDING, *Filosofía Moderna.* Libro I, Cap. 4.

Descartes, con el "cogito ergo sum", pone al hombre en condiciones de examinar ese nuevo poder que en el Renacimiento se le ha venido a las manos. Es por eso, el XVII, un siglo de profunda reflexión y de grandes metafísicos.

La fugaz sensación de independencia vivida en el Renacimiento no se ha arraigado; y en el fondo de sí mismo aun siente el hombre la dependencia anterior. Será por eso un siglo destinado a buscar todavía un punto de apoyo exterior a la razón. Se comprende así como Descartes, que descubre el método nuevo, sea al mismo tiempo el hombre que pretenda no perder a Dios como último fundamento y que trate de aplicar su método a descubrir el modo de conservar la fe. El argumento ontológico no será más que esto. Sólo que Descartes olvidaba que cuando precisa fundamentar la fe en la razón, es porque la fe ya no existe, pues en puridad se cree porque no se puede dejar de creer. Y así seguirá siempre siendo cierta la clásica definición de la fe que nos daba Santo Tomás: "creer en lo que no ves".

Toda la filosofía del XVII será pues, un intento para conciliar la fe con la razón, sólo que de modo diverso a como tratara de conciliarla Santo Tomás en el medioevo, pues si entonces era por la fe como se justificaba la razón, ahora es por la razón como pretende justificarse la fe. Hay un desplazamiento del acento y como en todo desplazamiento, cada vez cobra uno de los términos mayor preponderancia. De aquí que los grandes sistemas metafísicos de este siglo mantengan todavía el principio divino, pero en ellos lo que resalta no es precisamente el poder dimanante de la Divinidad, sino el soberbio edificio conceptual con que ésta se fundamenta. Es decir, lo importante es el proceso racional, el poder de la razón, y no lo que se pretende probar con ella. De aquí que estos sistemas —ya sean el de Descartes o el de Spinoza, el de Leibniz o el de Malebranche— no produzcan el resultado que de ellos esperaban sus autores; pues cada día siente el hombre cómo se debilita su fe en un poder superior y cómo se afianza en cambio, y cómo crece, su fervor por esa capacidad que le permite construir una Metafísica y también destruirla. De ahí su culto por la razón.

Por eso el siglo siguiente —el XVIII— será el siglo de la razón por antonomasia, en que el hombre renunciará a la Metafísica y a toda explicación extra-racional. Será la época del iluminismo, de la luz natural, en que todo tendrá a la razón por patrón y medida, incluso la propia religión. Advendrá el deísmo y la gracia no tendrá lugar en la nueva fe. Solamente así se explica que pudiera entonces un Toland publicar un libro con título tan peregrino en la historia del Cristianismo como éste: "Christianity not Mysterious". Es decir, siguiendo el ideal cartesiano, el dogma de la cristiandad se hace transparente y evidente, y desaparecido el misterio... ¿qué papel queda a la fe?... ¿qué destino le aguarda, sino desaparecer?... Esto será el siglo XVIII. Un siglo en que la fe es sustituída por entero por la razón y en que ésta adquiere por tanto caracteres divinales. Es el apogeo y endiosamiento de la razón. Por eso dice Hazard: "La filosofía cartesiana trae primero un apoyo precioso a la religión; pero esta misma filosofía contiene en sí un principio de irreligión que aparece con el tiempo, que actúa, que trabaja, y que se utiliza para minar las bases de la fe".[3]

Y Francisco Ayala advierte el mismo hecho en libro publicado recientemente, con las siguientes frases: "Cuando Descartes, tras haber establecido el primer principio del conocimiento en la realidad del yo pensante, deduce por razonamiento y a base de ese principio, la existencia de Dios en un total acuerdo con la ortodoxia más exigente, no ha dejado por ello de subvertir el orden católico del Universo. Al descubrir a Dios —a ese mismo Dios de la Teología tradicional— mediante el ejercicio libre de la razón individual, arrumba por inútil la revelación y la autoridad de la Iglesia, al mismo tiempo que deja pendiente la propia existencia divina de una eventual y siempre posible rectificación del razonamiento".[4]

La nueva centuria está transida de fervor racionalista. Todo tiene que ser racional; desde la naturaleza hasta las costumbres, desde la ciencia hasta la religión. Hasta en he-

---

[3] PAUL HAZARD, *La Crisis de la Conciencia Europea.* Segunda Parte, Cap. I.

[4] FRANCISCO AYALA, *Razón del Mundo.* Cap. I.

chos estadísticos puede comprobarse el vigor de la nueva fe. Así en 1789, habían aparecido de la obra de Newton cuarenta ediciones en inglés, diecisiete en francés, tres en alemán, once en latín, una en portugués y una en italiano. Y hasta se hizo por el Conde Alegrotti una obra titulada "Le Newtonisme pour les dames".[5] Pues no se olvide que Newton era la Ciencia, y la Ciencia como producto de la razón fué el ideal del siglo XVIII. Por cierto que no deja de ser significativo que no apareciese alguna traducción de Newton en español. ¿No podría esto ser un indicio más de las causas por las cuales permanece España ajena al espíritu de la modernidad? Pero sigamos.

El racionalismo lo invadió pues, todo. Por eso muy certeramente dice Cassirer: "Cuando se escriba una historia de la razón pura, cuyo ámbito trató de perfilar Kant en la sección última de su "Crítica de la Razón pura" no se podrá menos de destacar por encima de todas, la época que descubrió, la primera, la autonomía de la razón y combatió apasionadamente por ella, haciéndola valer y regir en todos los dominios del ser espiritual".[6]

Así este siglo que se denomina a sí mismo "filosófico", "cuando quiere designar su fuerza, cuando pretende condensar su esencia en una sola palabra, apela al sustantivo razón. La razón se le convierte en punto unitario y central, en expresión de todo lo que anhela y por lo que se empeña, de todo lo que quiere y produce".[7]

Mas, este proceso por el cual la razón, que aun admite un fundamento divino en el XVII, pasa a ser principio supremo en el XVIII, influye decisivamente en el método de razonar. En el XVII y como consecuencia de su base metafísica el método es deductivo. En el XVIII, inductivo. Sobre esto argumenta Cassirer: "Se trata de resolver la cuestión central del método en la filosofía, no ya volviendo al Discurso del Método de Descartes, sino más bien a las Regulae Philosophandi de Newton. Su camino no es el de la pura

---

[5] J. H. Randall, *The Making of the Modern Mind.* Book III. Cap. XI.

[6] Ernst Cassirer, *Filosofía de la Ilustración.* Prólogo.

[7] *Ibid.*

deducción, sino el del análisis... Los fenómenos son lo dado, el principio lo buscado".

De ahí que el análisis sea en este siglo el arma de todo pensamiento. De ahí la renuncia a la Metafísica por cuanto no es observable ni analizable. Pues como dice Cassirer "para los grandes metafísicos del siglo XVII la razón es la región de las verdades eternas, verdades comunes al espíritu humano y al divino". Pero el XVIII tiene de la razón otro concepto. No es una posesión, sino una determinada forma de adquisición, es decir, un instrumento. "Es la fuerza espiritual radical que nos conduce al descubrimiento de la verdad y a su determinación y garantía". No es un contenido, sino una energía, no un ser, sino un quehacer.

Así, la "libido sciendi" condenada por el dogma es restaurada como condición necesaria del alma. De aquí a la proscripción de toda fe que no tenga claro su fundamento no hay más que un paso. Eso nos explica la irreligiosidad de la época, que halla tal vez su más genuino representante en Voltaire.

Empero, si la razón es un instrumento maravilloso que permite al hombre su orientación en el mundo, es requisito indispensable aclarar con toda exactitud cuáles son los límites de su poder, hasta qué punto y dentro de qué medidas es apta para funcionar. De ahí la necesidad de precisar sus fundamentos y sus límites. El movimiento tendiente a ello es el movimiento criticista. Desde los inicios mismos del racionalismo, en los albores del Renacimiento, se advierten las dos tendencias que luego culminarán en el XVIII.

De una parte, la corriente de los que se atienen a lo dado, al dato, a la experiencia como principio de toda ciencia. En el Renacimiento muy bien puede Galileo ser un precursor. Esta tendencia culmina en el empirismo inglés, que tiene en Locke y Hume a sus más acusados representantes.

De la otra parte están los que creen que el "a priori" de todo conocimiento radica en el propio espíritu del hombre. Quizás pueda ser Giordano Bruno, con su principio de unidad, el lejano antecedente de este idealismo que cul-

mina a fines del siglo XVIII con la publicación por Kant de su "Crítica de la Razón Pura".

La razón o sin razón de ambas tendencias no es del caso discutirlas aquí. Lo importante es que terminando ya el siglo es posible observar cómo la inducción ha sustituído a la deducción como método de raciocinio, cómo el análisis es el procedimiento de que se vale el intelecto para alcanzar sus fines, cómo la Metafísica ha sido desplazada y en su lugar se exalta a la Naturaleza, cómo la razón que en un principio iba de la mano con la fe la echa por la borda. En suma, cómo los que ponen el énfasis en el nuevo método y tratan incluso por él de justificar la fe, trabajan a la larga para destruirla; muy a pesar de sí mismos, como bien anotan Hazard y Ayala.

Y así se explica que el siglo XVIII se caracterice por un descenso y casi absoluto descrédito del principio de autoridad, por un descreimiento en materia de religión, por pérdida de la fe en la revelación, por cierto extremismo racionalista, por una actitud soberbia y altiva en los hombres, y por ser, consecuentemente, un siglo en que germinarán las grandes rebeliones y revoluciones; que hallarán su expresión más típica en la gloriosa Revolución Francesa del 1789. Y de alguna manera se puede comprobar en todos los países cómo en la medida en que el movimiento racionalista se expande y la razón llega a ser norma de toda la vida espiritual, la Revolución es su secuela obligada; y así han sido revolucionarios en América, sin proponérselo y sin saberlo en su mayoría, los hombres que introdujeron el método cartesiano. Esto ha ocurrido con Lafinur en la Argentina, con Díaz de Gamarra en México y con el padre Caballero y Varela en Cuba. De ahí que sea tan interesante y tan prometedor para el esclarecimiento de nuestras nacionalidades un estudio comparativo de los cartesianos e iluministas americanos. Veremos a cual de los países de Ibero-América corresponde la gloria de este estudio.

UNAMUNO Y EL SOCIALISMO

Por *Dardo CÚNEO*

De su mocedad socialista, quiso Unamuno hacer alarde en años de vejez. "Yo fuí —le dijo con seguro énfasis a un reportero en los primeros días de abril de 1931, víspera republicana— uno de los fundadores de *La Lucha de Clases*, de Bilbao, un semanario político de izquierdas, en el que colaboré con anónimo. Entonces, hace años, estuve casi afiliado al socialismo". No de izquierdas —ubicación imprecisa—, sino, precisamente, socialista, el periódico bilbaíno ayudó a fundar con su prosa insurrecta, con sus convocatorias inaugurales las secciones socialistas en el país vasco. Era en la última década del siglo. Bilbao, comercial, portuario y progresista comenzaba a embanderar a sus obreros ciudadanos en la nueva protesta, mientras la campaña y la aldea seguían rezando la plegaria recelosa del carlismo. La ría y la fábrica prestaban oídos al comentario rebelde. *La Lucha de Clases* encendía alarmas. El joven profesor Miguel de Unamuno, que ha regresado de Madrid con títulos suficientes, escribiendo los laboriosos borradores de una novela —que le consumiría diez años— al tiempo que se gana el vivir con lecciones, se quiere boletinero de la buena nueva. Don Pedro Antín Olave, militón juvenil de aquel primerísimo socialismo de Bilbao, nos refiere que de la pluma apresurada de Unamuno salían las más de las cuartillas que alimentaban regularmente las columnas del periódico. De lo que el mismo Unamuno procuró dejar constancia. En distintas circunstancias gustó el recuerdo y, en 1931, incurrió en alarde. "Estuve casi afiliado al Socialismo".

¿Unamuno socialista? Veamos. El socialismo entra en España por la frontera francesa. Entra y encuentra a una generación, dramáticamente, enfrentada a la discu-

sión del destino español y del propio destino, como términos de un inmenso problema común. La generación del 98 mira a Europa. Ese insistente mirar, pleno de interrogaciones, solícito de recetas, les acercaría a los inquietados una palabra que en el filo del siglo venía resonando con aliento de promesa en las calles de las capitales, en los suburbios de la industria, en los puertos de la expansión colonial. Esa palabra estaba radicada en el orden del día europeo. Se escribía con las letras de la esperanza, de la reivindicación, del resentimiento. Era formulación y convocatoria. Hablaba de mundos nuevos, de transformaciones inminentes, de seguras felicidades colectivas. La generación del 98 pronuncia, entre las vacilaciones de su angustia, entre uno y otro acto de su incertidumbre, la palabra de la actualidad europea. *Germinal,* la primera de las revistas que escriben los hombres del 98 —su número inicial apareció a fines de abril de 1897—, tiene por explicación, junto al título, la siguiente: *semanario socialista,* y en sus columnas se dice de la causa *republicano-socialista.* Colaboran en ella Dicenta, que es su redactor principal, Benavente, Valle Inclán. No colabora Unamuno. Unamuno no llegará a la cita generacionista a la hora de *Germinal,* sino a la de *Vida Nueva,* que si no fué la primera fué la más representativa del 98, según la advertencia de Guillermo de Torre que hizo recuento e inspección rigurosa de aquellas publicaciones. En *Revista Nueva,* otro de los boletines desde los que dispara sus fuegos guerrilleros aquella generación, Unamuno se resuelve a la defensa del socialismo. Don Emilio Castelar ha hecho acusaciones al socialismo. Unamuno, que ya ha redactado *La Lucha de Clases* bilbaína, escribe para la *Revista Nueva* madrileña un artículo que titula, directamente: *El socialismo de Castelar.* El artículo es de defensa belicosa del concepto socialista confundido por Castelar en su ataque. El artículo es contraataque.

El socialismo lo ganaba a Unamuno mozo. Pero no porque fuera moda europea la profesión de esa fe. Unamuno mozo se promete, se exige —y será promesa siempre cumplida, exigencia constante— huir de modas. En carta que en octubre de 1897 escribe para un amigo fraternal (publicada en *Sur,* septiembre de 1944) se confiesa:

"Trabajo por dentro y hacia dentro más que nunca, pero creo de mi deber reservar lo más íntimo que se me ocurra, huir de exhibiciones y de modas". Es su programa. El socialismo está en el orden del día. Mas no llegará a él por su actualidad, sino por su esencia. La fe socialista es, en Unamuno, sobre todo, experiencia personal, sentida pensada, vivida. Experiencia que es examen, es discusión, es conflicto. "Cuando vuelvo mi vista atrás y veo el camino recorrido —advierte al amigo en aquella misma carta— se me aparece claro que cuanto hoy siento y pienso no es más que coronación, complemento y vivificación de mi vida anterior íntima, purificación de ella. Bien puedo decir que no es derogación, sino cumplimiento de mis tendencias. Y así sucede que me siento más socialista que antes y en la misma manera en que antes lo era". Y por ser el socialismo, en él, experiencia enteramente suya, íntima, sentida, pensada y vivida por él, no será el texto ortodoxo del augurio, ni la doctrina sin capítulo de aclaración o rectificación, ni el dogma incompleto. La fe será siempre —desde entonces lo era en él—, para Unamuno, conflicto. Es examen. Es discusión. Profesando al socialismo, lo discute. A continuación de aquel punto, se abre en la carta esta observación: "El socialismo corriente, marxista, sólo peca en aquello de que se inhibe". Es decir, el socialismo necesita, todos los días —y ningún día dejará de hacerlo— completarse, extenderse, universalizarse. No habrá de ser concepto parcial, ni visión fragmentada. No se fijará fronteras, ni se mutilará suponiéndose la expresión de una parte, de sólo una parte de la vida de los hombres. La crítica de Unamuno no descuenta fuerzas a su convencimiento. Es creyente a toda costa. "Pero así como se va extendiendo el darwinismo —reflexiona en la misma carta— se irá extendiendo el socialismo económico científico, el que prediqué desde *La Lucha de Clases*, la doctrina que arrancando de la luminosísima y profunda crítica de Marx procura preparar la inevitable socialización de los medios de producción. Sobre el llamado socialismo católico tienes —y es ya recomendación militante al amigo a quien quiere poner al tanto de su fe— traducida en castellano la obra de Nitti *El socialismo católico*. Por supuesto, todavía los católicos no han entrado en el socialismo lleno, en el

que vendrá. Por otra parte, lo del socialismo católico me parece una simpleza, como decir química católica o matemáticas protestantes. Si te atrevieras con ella, la mejor obra para el socialismo es *El Capital* de Marx, la obra extensa, no el resumen, o el *Analisi della propietá capitalista* de Achille Loria. Pero estas obras son extensas y no lo que pides. Te recomiendo Th. de Wyzewa *Le mouvement socialiste en Europe* (tres francos cincuenta), por de pronto". Y, nuevamente, tras aquellas líneas de propagandista, de catequizador, el examen, la discusión. "Lo malo del socialismo —se lamenta Unamuno— es que se da como doctrina única, y olvida que tras el problema de la vida, viene el problema de la muerte".

En el socialismo mozo de Unamuno se halla radicado ya el anhelo unamunesco. Quería a su fe socialista sin inhibiciones para relacionarla —y hacerla su camarada, acaso— con la angustia que le comenzaba a morder, que siempre le mordería, que lo haría vivir en acto inacabable de delirio. Quería que universalizándose, el socialismo extendiera su lenguaje y se comunicara con todos los oídos —con todos los sentidos— que escuchan, que atienden —que esperan— en el hombre. El socialismo responde, perfectamente, a los requerimientos, a las urgencias de la zona económica. Pero, ¿y las otras urgencias?, ¿las otras zonas? Lo escribe en la misma carta en que se ha confirmado en su fe e incita hacia ella a su amigo: "El socialismo tiene fuerza porque ha sustituído a vaguedades, tangibilidades, pero su debilidad está en hacer del factor económico el únicamente primordial, en desconocer que hay dos goznes en la historia humana: lo económico y lo religioso". Que el socialismo sea la respuesta a la doble convocatoria. Es el voto militante de Unamuno. Insistirá en él. Voto constante.

Por aquellos días —la angustia española se derrama sobre los espíritus de los hombres de la generación que se conmueve con sus interrogaciones—, Unamuno y Ganivet polemizan sobre el destino futuro de la nación. Polémica juvenil, plena de inquietantes madureces. Ganivet conduce la polémica hacia la consideración del socialismo. "El

socialismo —escribe— tiene en España adeptos que propagan estas o aquellas doctrinas de éste o aquel apóstol de la escuela. ¿No hay acaso en España tradición socialista? ¿No es posible tener un socialismo español? Porque pudiera ocurrir, como ocurre, en efecto, que en las antiguas comunidades religiosas y civiles de España estuviera ya realizado mucho de lo que hoy se presenta como última novedad". Unamuno apresurará su posible coincidencia al advertir la presencia del socialismo en el trasfondo español, y en forma tal que se muestra en el carlismo. Este es español en la medida que contiene a aquél. Lo dice con estas palabras: "Y el carlismo popular, con su fondo socialista y federal y hasta anárquico, es una de las expresiones del pueblo español". En el regionalismo descubrirá, también, socialismo: ". . .del regionalismo en cierto modo socialista, o del socialismo regionalista. Consideraciones primeras. Justificación española del socialismo.

En el curso de esa aguda polémica sostenida por los dos sentidores más intensos del drama español, el vascuence trasplantado a Castilla le advierte al granadino que desesperará en Rigas que, a su entender, a su sentir, la vida no se motoriza por el impulso de factores y elementos parciales. Cree en la fuerza de los motivos económicos, pero al par reconoce la energía de los sentimientos religiosos. "Los dos factores radicales de la vida de un pueblo —señala—, los dos polos del eje sobre que gira son la economía y la religión. Lo económico y lo religioso es lo que en el fondo de todo fenómeno social se encuentra". En cambio, las ideas nada podrán. No determinan. No promueven. No son causa. "Siempre he creído —indica— que el suponer que una idea sea causa de una transformación social, es como suponer que las indicaciones del barómetro modifican la presión atmosférica". "En el país español que mejor conozco, por ser el mío, en Vizcaya —agregará Unamuno— el establecimiento de la industria siderúrgica por altos hornos y el desarrollo que ha traído consigo, representa más que el más hondo suceso histórico *explosivo,* es decir, de golpe y ruido, como creo que en esa Granada el establecimiento de la industria de la remolacha ha tenido más alcance e importancia que su conquista por los Reyes Católicos". Apreciación en la que insistirá en

otra página de la polémica: "Las fábricas de altos hornos en mi país, y las de remolacha en el de usted, harán mucho más que lo que pudiese hacer un ejército de ideólogos como usted y yo". Pero, esa explicación —la de las fuerzas económicas— no es toda la explicación. Es un sector de verdad. No es la verdad toda. Entre esas mismas líneas, pone esta advertencia: "En diferentes obras, algunas magistrales como las de Marx y Loria, está descrita la evolución social en virtud del dinamismo económico, y si alguna falta les noto, es que, o prescinden del factor religioso, o quieren englobarlo también en lo económico". La clave económica es insuficiente si actúa sin la camaradería de la que explica el sentimiento —eterno— de religión.

En las últimas cartas de la polémica, Ganivet se referirá a un "socialismo español" que "ha de ser comunista, quiero decir municipal", agregando el reclamo de un "Municipio libre, que sirva de *laboratorio socialista* (la frase es de Barrès) y del cual arranque la representación nacional".

EXAMEN, discusión y conflicto del socialismo en Unamuno.

En artículo sobre *Materialismo popular*, incluído en *Mi religión y otros ensayos*, indica que "al radicalismo popular español y acaso al radicalismo popular de los demás países latinos, o sea, en rigor, católicos, le falta substancia y aliento religiosos. El punto flaco de nuestro socialismo, v. gr., es su confusa noción del fin supremo de la vida individual". Y agrega, abriendo interrogaciones: "Vamos a mejorar la condición económica del hombre, ¡bien!, vamos a hacer que no haya pobres ni ricos, ¡perfectamente!; vamos a lograr que con un moderado trabajo satisfagamos nuestras necesidades todos, ¡muy bien!; ¿y después? Ya tenemos una sociedad como la que sueñan Bebel o Kropotkine; ¿y qué será de cada uno de nosotros en ella? ¿Cuál será el fin de esa sociedad? ¿Para qué vivimos?"

Problema unamunesco. Problema del hombre. Porque su hombre es, simultáneamente, a un mismo dramático tiempo, económico y religioso, no admite parcelaciones, no consiente que en la estimación de un aspecto le roben

o le mutilen el otro. Ese es el punto de partida de su crítica al capitalismo: el robo y la mutilación que el capitalismo le hace al hombre. En el ensayo sobre *La dignidad humana* —en el tomo tercero de los *Ensayos*—, cuya fecha es la de los primeros pasos del siglo, se enfrenta a la disposición de jerarquizar los fenómenos económicos con desconsideración de los otros. "No es cosa de discutir una vez más concepción tan traída y llevada y tan mal entendida con sobrada frecuencia", advierte. Y sabe —y lo declara— que esa disposición está actuando en la entraña del régimen actual. Su juicio se hace acusación, diríamos, militante. "La estimación del mero valor de cambio aplicado al trabajo humano, y al hombre mismo convertido en mera mercancía, es el carácter más odioso del régimen económico-social que padecemos. Y tal estimación se extiende —agrega— a la moral, a la literatura, a la ciencia, al arte, produciendo el más abyecto e infecundo mandarinismo, el verdadero materialismo materialista. La personalidad humana se mide con ese famoso valor de cambio". El hombre así medido por vara tan mezquina pierde su dignidad, la dignidad humana. "Se sacrifica —insiste el crítico del capitalismo— la individualidad a la personalidad, se ahoga bajo lo diferencial lo específico y común, no se procura el desarrollo integral y sano de la personalidad, no; se quiere caricaturizarse cuando sea posible, acusar más y más los rasgos diferenciales a costa de la dignidad humana". El capitalismo no le deja lugar al hombre. Le roba vida, fuerza, significación, dignidad. Le despoja de ambición. "No se aspira a la gloria cuando se tiembla ante el infierno, y el infierno moderno es la pobreza".

En el segundo ensayo de ese mismo tercer tomo de sus *Ensayos*, el destinado a comentar la *Crisis del patriotismo* en ocasión de la guerra cubana, se manifiesta Unamuno crítico del régimen capitalista, en nombre del fuero humano, con tanto empecinamiento como se quiere expositor de la proposición del socialismo. Explicando a éste sostiene que surgió, como doctrina científica, en Marx a través de la aplicación que hiciera del "sentido histórico alemán" que tiene su expresión mayor en Hegel. Primer paso. "En cuanto Marx —segundo paso de la explica-

ción— ayudado por predecesores y continuadores, aplicó a la doctrina estática del economismo inglés el sentido evolutivo histórico investigando los orígenes del proceso y el proceso mismo en cuanto tal proceso, surgió por sí el socialismo".

El análisis de las causas de la guerra le facilita la crítica al capitalismo, responsable moderno de aquélla. Tras el análisis, la definición trazada con claros signos militantes: "...van enterándose los pueblos —asegura— que las guerras son un arma económica en que, consciente o inconscientemente, pelean los capitalistas de uno y otro bando contra los asalariados de las dos partes combatientes, un negocio más en que por lo menos se distraen entusiasmos cándidos y se destruye capital para salvar el resto de la baja del dividendo". Complemento de las guerras: "la paz armada es un vasto sindicato internacional de los explotadores de suelos patrios, de los grandes patriotas".

En todo el ensayo se hace —empecinada, obstinada— defensa del hombre como para dar a saber que en la base de la crítica unamunesca al régimen de la apropiación privada está la desconsideración de éste por aquél, y en la base de la fe socialista radica la seguridad de que aquél será auspiciado, promovido, completado por el mundo que ésta forjará. "El supremo producto histórico es el hombre, es el gran *hecho* de la historia". Y la historia no es sino "la labor del hombre sobre el ambiente en que vive", porque el hombre —el hombre de Unamuno— que enfrenta opresión y es libertador constante, que es económico y religioso, "no sólo se adapta al ámbito, sino que se lo adapta", de manera que "la tierra es en gran parte obra del hombre, obra éste a su vez de la tierra". Reciprocidad entre hombre y ambiente. Conflicto y lucha entre el mundo y su habitante. El habitante será dueño de su mundo, el hombre desplegará su vida total, unánime, sin mutilaciones a través de la realización del socialismo. El mundo no será del hombre mientras subsista la apropiación privada de la tierra y los medios de trabajo. La plenitud del hombre será con la derrota del capitalismo. "Borrada la funesta propiedad capitalista actual —augura Unamuno en ese mismo ensayo—, convertida la agricultura en vasta explotación industrial, en libre aprovechamiento, aliviado el

labrador por la máquina que le permita mirar más al cielo que une que a la tierra que separa. . . ”

Visión de utopía. Unamuno no dudará de la capacidad del hombre para edificar la ciudad nueva. Su hombre es agente de voluntades transformadoras. Lo vuelve a indicar en otro ensayo, *Civilización y cultura*, que integra el mismo tercer tomo de los *Ensayos*, “El hombre, modificado por el ambiente, lo modifica a su vez y obran uno sobre otro en acciones y reacciones recíprocas”. Visión integral. Integral e integradora. “No tiene sentido alguno racional —escribe en esa misma página— el preguntar si es la sociedad para el individuo o éste para aquélla, porque yo soy sociedad y la sociedad es yo. Los que oponen entre sí los términos de socialismo y anarquismo, socialismo e individualismo, sociedad e individuo, son los que creen es cuestión alguna la enorme simpleza aquella de ¿cuál fué antes, el huevo o la gallina? Este *antes* es el sello de la ignorancia”.

No dejará Unamuno de escribir y publicar, apresuradamente, prosas militantes, textos propagandistas, en aquellos primeros años del siglo. *La Vanguardia* de Buenos Aires, semanario primero y diario después de los socialistas argentinos, reproduce sus mensajes de creyente. En uno de ellos (edición especial de *La Vanguardia,* 1o. de mayo de 1909), recomienda a los jóvenes el ejercicio de la fe socialista. “Es una vieja vulgaridad y un error manifiesto el de contraponer el individualismo al Socialismo”, advierte en ese trabajo incitador. “Cuando más profunda y acusada sea la individualidad de un hombre —sostiene—, tanto más aspira a extenderse y a concertarse con las demás individualidades. El Socialismo —define— es el fondo del sentimiento de individualidad, y dentro de él es donde mejor y más ampliamente pueden desarrollarse los individuos”. Al lado de esa precisa definición, el consejo a los jóvenes: “Los jóvenes verdaderamente jóvenes y dignos de este nombre —les dice— son los que tienen conciencia de que no es hombre verdadero sino el que aspira a ensanchar, acrecentar y corroborar la libertad común. El que en su juventud no se siente socialista de corazón,

es que no es de veras joven. Nació viejo, acaso por pesar sobre él la pesadumbre de generaciones desgraciadas. Heredó la vejez, nació cansado y la vida es para él un penoso trabajo. Hay que compadecerle".

Por aquellos años trabaja en la traducción de *La Cuestión Agraria,* de Carlos Kautsky, y pondrá en comentarios, ensayos y notas las credenciales de su fe. En el comentario sobre *Los antipoliticistas,* incluído en *Soliloquios y Conversaciones,* sostiene la urgencia del ejercicio político, como expresión de civilidad, como manera de civilización. Escribe ahí estas palabras: "¡Agitadores políticos! ¡Naturalmente! Son y deben ser agitadores políticos los que provoquen y dirijan las luchas entre el capital y el trabajo. Y sólo haciendo políticas a estas luchas, es como se las hace regulares, organizadas, legales, civilizadas, en fin. El socialismo es y debe ser política".

¿SE nos aleja, luego, Unamuno de la fe en el socialismo? Por lo menos, no hay tanta letra en su labor que nos vuelva a decir de ella. ¿Pausa de la fe? Acaso. Pero, no renuncia. En exilio, en París, en el curso de su tormento, de su experiencia mística, como él la quiso llamar, escribe *Cómo se hace una novela.* En una de sus primeras páginas deja esta constancia: "...Y respondo también que puedo entenderme con políticos —y me he entendido alguna vez con algunos de ellos— que puedo entenderme con todos los políticos que sienten el valor infinito y eterno de la individualidad. Y aunque se llamen socialistas y precisamente acaso por llamarse así". Con lo que insiste en su comprensión del socialismo como milicia de la liberación del hombre.

EN los últimos años, la desesperación unamunesca, que ha ascendido altas rutas torturantes de soledad, que hace de la vida anciana un delirio enérgico, enfrenta las mayores angustias, las intranquilidades más completas. El ruido de la agitación callejera —actualidad de carteles políticos y de mítines— va a buscarle, mientras las carnes se le han envejecido y le duele el alma en el dolor de las contradic-

ciones, de la vida que acaba, de los anhelos que quedan. La paradoja —es decir, la verdad sorpresiva— se arremolina, dramáticamente. La actualidad desborda a su lado, cinematográficamente. "¡Sosiego seguro y silencioso!", se pide él. "¿Dónde encontrarlo hoy? ¿Dónde?" Y esta es su respuesta: "En el seno mismo de la batalla inacabable". O lo que es lo mismo paz en la guerra, la antigua fórmula de su contradicción, de su paradoja, de su verdad sorpresiva.

En esos días —años— de verdadero delirio vuelve a escribir para los periódicos madrileños comentarios casi diarios. El estilo, maduro de toda madurez, recorre itinerarios de tumultuosa pureza, prosa inundada por las vertientes del corazón y en la que se trasluce el estremecimiento del pulso. (La mejor de sus prosas). La actualidad le llama, y él responde, con dolor total, al llamado. Uno de esos días, ve aparecer en España, en su España de iluminaciones místicas, de su drama diario, la cruz *svástica,* sello nazi. "De cruz, de cruz cristiana tiene muy poco", escribe en el comentario del día. "Emblema racista y del más bárbaro e inculto de los racismos, del racismo xenofóbico y anti-semítico, es la *svástica,* la cruz disimulada, en Alemania y en Austria, entre los pueblos germánicos. Y así esa cruz no es ni cristiana, ni católica, ni propiamente es cruz. No es cristiana, pues Cristo mismo, y sus apóstoles, entre ellos Pablo, el apóstol de los gentiles, fueron —y son— judíos, y el cristianismo es tan semítico como ario. O mejor está sobre semitas y arios y camitas y negros y amarillos y todo linaje de razas, es católico o universal. De donde esa cruz disimulada, ese encuadrado símbolo solar, es anti-cristiana y anti-católica". De esa manera, con esa acusación, ingresa el comentario a explicar la existencia de dos universalidades. "Hay dos universalidades o catolicidades: la universalidad cristiana que reunió a todos los pueblos, sin distinción de razas, que formó la primera Internacional —y de proletarios, de esclavos, que tales eran los primitivos cristianos de las catacumbas de Roma— y la catolicidad socialista, la que en 1864 fundó la Internacional socialista al grito de "Proletarios de todos los países, ¡uníos!" Y esto que Marx y Engels fundaron sobre fe y esperanza de aquendidad, terre-

nales, respondía a lo que Pablo de Tarso, más que otro cualquier cristiano, había fundado sobre fe y esperanza de allendidad, celestiales. Dos universalidades, dos catolicidades, que aunque fundadas en fes y esperanzas distintas, si bien no opuestas, en rigor no se excluyen. Y la caridad une los dos reinos. Como también se completan, en rigor, la interpretación materialista y la interpretación religiosa de la historia". Las dos actitudes, las dos posibilidades, las dos visiones del mundo —que hacen, fraternalmente, una visión completa—, integradoras, no excluyentes. Distante de ellas, lejos del hombre y sus constantes inquietas e inquietadoras, está la tentativa del esclavizador, que se acompaña de tambores bárbaros para exaltar la raza. Unamuno advierte: "Lo que queda —y en contra— de ambas universalidades, de ambas catolicidades, de la cristiana y de la socialista, es el nacionalismo racista de la *svástica*". El hombre de Unamuno es cristiano o socialista —o una y otra cosa, a la par—, pero nunca será tropa de pregones raciales. No sería siquiera hombre. "La *svástica* —completa el comentario— es emblema anti-cristiano y anti-católico. Y zoológico, no humano".

Los comentarios para los periódicos madrileños —víspera de guerra civil, o ensayo general de ella, o primer acto, o acaso guerra civil ya, que la otra no fué civil, sino internacional—, son manera de fijar los gritos y hacerse de insistentes, delirantes altavoces. Unamuno le habla a España, en ellos, con todas sus alarmas y desde su angustia, desde su trágica paradoja, desde íntimo y universal drama español. "Todo —escribe— menos la posición fatalista materialista —en el sentido de Marx— de que el hombre se deje llevar de las cosas, de que la personalidad se sojuzgue a la llamada realidad. Hay una necesidad —agrega, inmediatamente— más honda, una necesidad espiritual, aquella de que hablaba —y aquí, otra vez, el enlace de los nombres del fundador del socialismo científico y el predicador de Cristo— el Apóstol Pablo cuando decía que él evangelizaba movido por necesidad, *ananque*". Es en un comentario que ha titulado *Sobre el parlamento o palabramento*. Y en otra prosa comentarista de ese año de 1935, titulada *Caciquismo, fulanismo y otros ismos* —con que remacha el ensayo de 1903, *Sobre el fulanismo*—, ase-

gura que "Las personas y no las cosas —contra Marx— son las que hacen la historia". Más vale la persona que la idea. Todo gran movimiento, toda gran corriente se denomina con nombres propios. Es más el marxismo que el socialismo. Lo dice así: "Marxismo es algo, socialismo, casi nada". Porque en el primero hay un hombre, una experiencia personal, un nombre propio, y el segundo no anuncia al hombre, sino a la idea.

HEMOS seguido los pasos de Unamuno socialista, del que sin ser partidario fué, acaso —¿por qué no sin el acaso?—, militante. Rehusó siempre suponerse adherido a partido alguno, porque supuso que hacerse partidario era *partirse* y él se quería *entero*, pero del militante tuvo la conciencia —y el sentimiento— de la misión, de la milicia, tal como las concebía —las sentía— un hombre de su admiración, Mazzini, gran misionero, gran militante. La vida como misión. La vida como milicia. Se lo recuerda a Juan Manso, la mansa criatura de su cuento. Lo pregona todo día, toda hora, haciendo invocación y ejercicio de quijotismo. Milicia personal. Misión suya, enteramente suya. Su milicia, su misión se nutrieron de contradicciones, y éstas fueron así como mandamientos de su sentir abundante, de su pasión en vela, de su exceso español de vivir y desvivir. En el curso de esas contradicciones —obstinadas y claras credenciales de unamunismo—, se registra la constante de la fe —o anhelo, o augurio, o visión— socialista. Toma la fe en su mocedad en los mismos términos constantes con que siguió llevándola, consigo, en su desasosiego, en su inquietadora vigilia —a través de las variantes que vigorizan y son, en verdad, clave de permanencia— hasta su vejez. Su adhesión al socialismo no fué cosa parcial. Unamuno adhiere, resueltamente, a las tesis económicas de Marx. No las discute. No las discutirá. Y quien resulta parcial ante él —ante su hombre económico y religioso, hombre total— es ese socialismo del marcado acento económico, de la exclusivista determinante económica. No es suya la disidencia. Es del socialismo *marxista, corriente* —calificación suya— hacia el hombre total, integrado por las dos grandes corrientes, por las dos

enormes realidades —economía y religión—, que es su hombre, el de su anhelo y su augurio. No desestima Unamuno del marxismo lo que su enunciado económico dice y representa. A Marx lo lee, lo acata, lo recomienda, en cuanto es explicación del mecanismo económico, es decir, de una zona del hombre. No peca el socialismo por Marx. Lo dijo Unamuno con seguridad de definición: "El socialismo marxista, corriente, sólo peca en aquello de que se inhibe". Es decir, por no ocupar la otra zona del hombre. El cargo unamunesco al socialismo no se funda en lo que el socialismo es, sino por lo que pudiendo ser deja de ser.

El examen, la discusión, el conflicto del socialismo en Unamuno no impugnan; añaden. No fundamentarán la renuncia de la fe. La fe socialista de Unamuno no quiere perderse, ambiciona completarse. A lo económico, lo religioso. Es la proposición. Mientras tanto cree —y lo sostiene, lo explica, lo pone en lenguaje de catequizador— el socialismo, a pesar de la insuficiencia marxista que le advierte, no niega al hombre. Por el contrario, lo exalta, lo realiza. Es la posibilidad de su exaltación, de su realización. "El socialismo —lo ha dicho en su comentario propagandista que apareció en *La Vanguardia argentina,* el 1o. de mayo de 1909— es el fondo del sentimiento de individualidad, y dentro de él es donde mejor y más ampliamente pueden desarrollarse los individuos". La definición sigue valiendo. Seguirá valiendo.

El hombre es, siempre, lo que importa. El hombre de dimensiones unánimes. Creyendo que Marx no es todo el socialismo, porque lo sabe sólo un aspecto, supone, en cambio, que *marxismo* significa algo más que *socialismo,* debido a que detrás del primero hay un hombre. La afirmación se nos aparece como ejercicio puntual de la paradoja. Y es un indicador —uno más— de su tema, su gran tema: el hombre. Hombre económico y religioso. Marx y Pablo de Tarso. O lo que es lo mismo: integración del hombre, partiendo del socialismo e integrando el socialismo con el eterno y universal sentimiento religioso.

REFLEXIONES SOBRE UNA METAFISICA DE LA MUERTE

En toda verdadera creación filosófica es posible abstraer dos elementos cuya relación recíproca basta para definir su autenticidad. Uno de ellos es lo más patente, su envoltura. El otro, la realidad sentida y oculta que se desea expresar. La envoltura comprende no sólo la lengua en que se expresa sino también todo un mundo cultural, punto de partida necesario para entender el sentido de cualquier creación del espíritu. Aparte de lo que la llamada "forma interior del lenguaje" obligue a decir al pensamiento, éste sólo puede expresar el sentido último de la realidad por alusión a objetos desde luego conocidos por aquellos a quienes la expresión se dirige: el repertorio de posibilidades expresivas de que dispone el meditador está siempre condicionado por el mundo de la cultura en que se expresa. Pero el mundo de las objetivaciones espirituales presta utilísimo apoyo para que el pensamiento pueda revelar al pensador el sentido y la esencia de la realidad que vive, aunque sólo sea por una serie bien llevada de marchas alusivas, y sin que nunca le sea dado al pensamiento penetrar la entraña última de la realidad o, aunque pudiera, encontrar el símbolo capaz de evocar toda su riqueza. Cuanto más rico sea este mundo espiritual interior —no sólo en el sentido de vivir una realidad más profunda sino en el de poseer una amplia cultura— más fácil será al pensador aproximarse intelectualmente al fondo mismo de la realidad; pero esta condición no es suficiente para que la expresión de su pensamiento sea inteligible. Su destino, en este aspecto, está condicionado por la estructura espiritual de quienes lo reciban, como la calidad musical de un sonido no depende sólo de los movimientos del aire que pueden analizarse en acústica sino también del alma que vive en el fondo del oído. De aquí que la formación cultural sea necesaria para que el pensamiento pueda decir algo del ser. Pero esto mismo viene a significar que si la cultura es necesaria para que el espíritu tome conciencia interior de sí mismo, no cualquier formación cultural será igualmente agraciada para que el pensamiento y, a través de él, la realidad, se haga socialmente comprensible en un caso dado.

El otro elemento de toda genuina creación filosófica es el fondo de la realidad que, precisamente por ser el fondo y no la envoltura, no puede señalarse sino insinuarse o aludirse. Como ni el lenguaje ni otra creación del mundo de la cultura proporcionan el instrumento adecuado para aherrojar la realidad última, la mención debe hacerse en modo oblicuo. Rectamente entendida, cualquier proposición ontológica conduciría la mente a lo que no es la realidad que se desea aproximar, sino a algo que se le parece analógicamente. De aquí que pueda decirse que en metafísica la más seria de las proposiciones deba tomarse *cum granum salis*, y que el sonreír de la ironía no sea siempre impía irreverencia respecto de la realidad sino respecto de las exageradas pretensiones de la inteligencia para penetrarla, y, sobre todo, para expresarla exhaustivamente.

En la creación filosófica que asume la forma de libro, descontando que el autor siente o vive siquiera en cierto modo el fundamento del existir, y que ha llegado a entenderlo de alguna manera, queda el problema de cómo lo expresa, cómo pretende hacerlo patente a la sociedad para la cual escribe. Pueden discriminarse tres luchas o esfuerzos del filósofo que escribe un libro y que corresponden precisamente a los tres momentos del sentir o vivir la realidad, pensarla y expresarla. Aunque de hecho estos tres momentos no se presenten tan separados como aquí pareciera significarse, y aun deba afirmarse que los dos últimos guardan suma afinidad, es posible distinguir en la expresión lo que hay de movimiento natural del pensamiento en su propia órbita interior, y lo que hay de concesión a las convenciones de la tradición social para la cual se escribe. El movimiento natural del pensamiento en su propia intimidad, no por ser espontáneo es menos arbitrario. Una expresión que no se vigilase mostraría probablemente imágenes tan personales que apenas servirían para despertar un sentido inteligible y adecuado a su propósito. La tendencia a dejarse llevar por la máxima sinceridad o naturalidad se enfrenta entonces a la exigencia de objetividad. Pero esta objetividad nunca lo es absolutamente, sino que pertenece a un determinado sistema, clase, época o moda, que secreta o declaradamente ha elaborado su retórica, su gramática y su poética. Ocurre entonces que además de los esfuerzos para vivir el fondo de la realidad y para pensarla lo más adecuadamente posible, el escritor filosófico debe cuidarse de la tentación de dejarse llevar por los carriles de su imaginería natural en su particular manera de pensar, y por las cómodas indicaciones del recetario que puede extraer de los modelos más prestigiados en su mundo social.

En lo que hemos llamado la envoltura de toda creación filosófica este último aspecto es el más visible, acaso por ser el más envolvente. No se limita, como habíamos dicho, a la lengua en que se escribe el libro, ni a la jerga especializada que se emplea, sino más bien a la línea tradicional en que se inserta y desde la cual podrá comenzarse a percibir su sentido. Este hecho de estar situado un autor en alguna línea tradicional es totalmente ineludible, aunque no es forzoso que se encuentre en una determinada línea y no en otra. Cuestión grave es saber cuál de las líneas tradicionales es más adecuada para expresar la realidad metafísica cuya inquietante presencia es el motivo permanente del filosofar. Porque si creemos que hay una realidad absoluta también habrá, al menos en principio, una filosofía absoluta que la toque o se le acerque asintóticamente, y, por tanto, habrá también una tradición que exprese esa realidad por medio de una filosofía, y tal será lo que podrá llamarse "la mejor tradición". Pero si alejamos provisionalmente este espinoso problema de la realidad última, y miramos la cuestión desde el punto de vista de la materialidad del libro y de su propósito de expresar algo para una comunidad dada, puede decidirse que la mejor tradición expresiva será para el caso la tradición filosófica de la sociedad a que ese libro se dirige, puesto que, desde luego, la expresión deberá hacerse dentro del marco receptivo consustancial con esa tradición.

Podría resultar entonces que un escritor filosófico, después de repasar las tradiciones expresivas, los engarces lingüísticos y las implicaciones de ciertos pensamientos, decida que su visión de la realidad acaso se expresara con mayor plenitud dentro de una cierta tradición; pero que, como la comunidad filosófica en que vive ha perdido el oído para esa música —o no lo tuvo jamás—, le será menos inconveniente expresarse con el instrumental a uso. De lo contrario el pensador, en su afán de ser lo menos infiel posible a su pensamiento y a la realidad entrevista, corre el riesgo de hacerse ininteligible, o, por lo menos, de provocar a cada instante un *quid pro quo.* Pero además de la claridad que el filósofo debe buscar en todo momento, otra razón le asiste para preferir la tradición de su grupo a cualquier otra. Y es que si el filósofo pertenece a un determinado grupo no puede serle indiferente la concepción que su grupo tenga de la filosofía. Pues ¿qué significa pertenecer a un grupo si no pensar o actuar según el punto de vista de otros, a quienes se convierte en criterio de verdad y de bien? Además, es un hecho que esta mentalidad de grupo opera subconscientemente, y en la medida en que se la denuncia sin reserva

tiene algo de extrañamente detonante, como un disparo en la noche que no se sabe contra quien va, pero roza o desgarra a todos, y no menos al autor del tiro. Esta misma razón explica que sea en los grupos intelectuales donde la persistencia de la cohesión se torna más difícil. Los grupos intelectuales son los menos grupos de todos porque, en la medida en que un intelectual se decide a serlo sin conmiseraciones, su pensamiento roe el tapiz de creencias comunes con la misma facilidad que cualquier otra cosa. La cohesión de un grupo gremial, político o religioso tiene en el objeto u objetivo de sus actividades el cemento cohesivo que asegura su pervivencia comunal. Con los grupos intelectuales ocurre precisamente lo contrario, al punto de que aquellos que se mantienen en amistosa convivencia durante años dependen para ello no tanto de un ejercicio intelectual común sino de una fe política, social o religiosa que comparten, y que difícilmente se atreven a criticar, si alguna vez lo han soñado. Esta cohesión extraintelectual de los grupos intelectuales no debe asombrar, pues los intelectuales son desde luego hombres que viven en otras dimensiones que de la pura inteligencia. Es claro que el intelectual que pertenece a un grupo intelectualizará esta dependencia irracional diciendo que no hay ninguna sumisión al punto de vista ajeno sino la coincidencia en el reconocimiento de la validez objetiva de ciertos principios. Pero de hecho el espectáculo que estos grupos ofrecen no es esencialmente diferente del que presentan en todos los tiempos las sectas antagónicas, cada una de las cuales cree estar en posesión exclusiva de toda la verdad. Por esta razón también con referencia a estos grupos cabe hablar de sociedades cerradas, de tabús, de conspiraciones de silencio y excomuniones contra quienes se atrevan a profanar sus cimientos. Por último cabe considerar estos grupos intelectuales como expositores de una concepción de la vida que tiene sus proyecciones sociales y políticas, con partidos y banderas bastante bien definidos. No será difícil entonces comprender que si dentro de determinado grupo alguien se expresa de manera extrañamente heterodoxa semejante expresión presentará por algún flanco el cariz de una agresión contra una ideología, y, por tanto, como un acto de rebelión que reclama anatema.

Retornemos a la línea principal de nuestra reflexión acerca de las tradiciones. Acaso en lo que hemos expresado más arriba nuestro afán de distinguir haya sugerido que el escritor tiene a su disposición varias líneas tradicionales netamente separadas, y que por un acto de libre albedrío escoge aquella que mejor le parece. Nada sería menos exacto. Ante todo, porque no es posible hablar, por lo menos en este mundo

occidental del siglo xx, de tradiciones separadas, como se podría decir de un limpio nervio o cadena ganglionar que el hábil disector pone de relieve. Más bien corresponde insinuar una anastomosis de tradiciones, o mares donde todavía fuera posible distinguir más o menos turbiamente los cursos que los alimentan. De aquí que el escritor, lejos de ser capaz de elegir el sistema tradicional en el que va a orientar su trabajo, se encuentra desde luego navegando en alguna corriente. Pero un escritor filosófico suele exigirse a sí mismo la mayor claridad sobre todas las cosas decisivas, y para el caso lo es el saber desde qué horizonte tradicional piensa y escribe. Tomar conciencia de esta tradición será, por tanto, un paso obligado; pero sólo podrá hacerlo remontando en la historia la propia corriente tradicional, y, a la inversa, llevando hasta sus extremos las posibilidades e implicaciones de su tradición. Lo primero le permitirá comprender qué elementos han entrado en la formación de su tradición, y, de paso, considerar cuáles son los elementos más dignos de salvar, aunque no sean precisamente los triunfantes. Lo segundo, al llevar al colmo el punto de vista de su grupo tradicional, le permitirá comprobar en qué medida este mirador es adecuado para expresar la visión de la realidad que él haya obtenido. Entonces, si sus límites tradicionales le parecieran demasiado estrechos, el mismo tomar conciencia de sus limitaciones le ofrece el camino de la liberación. Pero no es fácil acertar en la clección de los caminos del espíritu por los cuales podría abandonarse el peso muerto de las tradiciones periclitadas y abrazarse directamente la realidad fundamental, porque no puede decidirse a la ligera qué es lo que se ve de la realidad con la pupila de un espíritu absolutamente puro de toda contaminación tradicional, y qué es lo que ve con los ojos y anteojeras que la tradición arrienda. En este esfuerzo, con todas sus dificultades, se debate el filósofo que en el siglo xx se ha hecho cargo de todos los problemas que le plantea la conciencia histórica, por una parte, y la angustia metafísica por otra. Así el ser sediento de absoluto se encuentra ahora no sólo encerrado por los clásicos muros del entendimiento finito sino oscuramente sujeto por invisibles amarras tradicionales. Pero si la razón misma le ha permitido palpar aquellos muros, será también la razón la que le ilumine su atadura —siempre, claro está, que esta razón repose sobre un fondo más oscuro aún, acerca del cual no es posible expedirnos en estas ya dilatadas reflexiones.

Retornemos a nuestra distinción entre los dos elementos discernibles en toda obra de filosofía. El escritor se encuentra siempre en la necesidad de envolver su visión más auténtica en el manto ambiguo

de sus pensamientos y palabras. Pero si, con la mejor intención del mundo, la falsificación de lo real es inevitable, al menos podrá declararse este paradójico destino del hombre que se expresa, y, por otra parte, se podrá tratar de no pervertir las cosas más de lo imprescindible. La autenticidad de la creación existe en la medida en que, a pesar de todas las dificultades en cuya enunciación nos hemos demorado, el autor utiliza la envoltura para expresar una realidad fundamental sin dejarse arrollar por los pliegues de sus propias mañas ni por las de la convención social que debe respetar.

Antes de examinar el último libro de Ferrater Mora a la luz de las precedentes reflexiones anticiparemos algún parecer.[1] *El sentido de la muerte* era un libro cuyo solo anuncio de publicación concitaba grandes anhelos y esperanzas. Conocíamos suficientemente la amplitud y solidez del saber que maneja el autor, la sutil penetración de su pensamiento y, acaso lo más importante, su riqueza y hondura para sentir y comprender lo humano. Nuestro deseo de leer este libro tenía también otros motivos, derivados de la impresión —que una vez declaramos— de que no nos había dicho todavía en sus obras todo lo que pensaba, como si un sentimiento de recato o desconfianza le obligase a abandonar el desarrollo de las cuestiones más apasionantes justamente en el momento en que había conseguido despertar en el lector la más extraordinaria expectativa. Particularmente en los temas metafísicos y morales Ferrater Mora ha venido insinuando la intromisión de elementos extraños al planteamiento original que él mismo les daba, creando así la desazonante impresión de que todas las variaciones ejecutadas sobre el tema sólo servían para poner de relieve la necesidad de un replanteamiento fundamental, de un verdadero trastorno en la manera de concebir el ejercicio filosófico. Ferrater Mora parecía querer denunciar las limitaciones de la tradición filosófica triunfante, y, al mismo tiempo, señalar otros motivos del espíritu que deben contar como auténticas realidades, las cuales, por razones de método y creencia, no se reconocen contemporáneamente en toda la entidad y dignidad de su ser y valer. Además, y sin detenernos en los méritos de Ferrater como prosista, él mismo nos había dado algunas muestras precursoras de su libro actual, tratando en escala menor el mismo tema de la muerte. Todo esto, repetimos, contribuía a redoblar nuestro apetito de lectura. Adelantémonos a confesar que no hemos sido defraudados y que juzgamos que esta obra es uno de los libros mejor logrados en el ámbito

1 JOSE FERRATER MORA: *El sentido de la muerte*. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1947.

del pensamiento hispano-americano, digno de equiparar a las más sugestivas creaciones de la filosofía europea de nuestro tiempo. Pero a fin de no quedarnos en una calificación que no porque creamos justa deja de ser vaga, debemos aproximarnos más a la obra y referirnos a su contenido.

Como era de esperar, lo primero que encontramos es la envoltura. En esta envoltura, sin embargo, la tendencia espontánea del pensamiento de Ferrater Mora se nos revela más sobriamente contenida que en otras de sus obras. Lejos de disminuir en calidad literaria, este voluntario ascetismo la favorece. Por otra parte, las concesiones a las líneas tradicionales son amplias. El libro ha sido concebido de acuerdo con los planes más recientes de la ontología fenomenológica alemana. Así Ferrater Mora persigue lo que la muerte humana significa en lo físico, lo biológico, lo psíquico y lo humano. No lo seguiremos aquí en cada uno de estos interesantes pasos. Observaremos solamente que este planteamiento nos parece, por una parte, la esforzada toma de posesión intelectual del problema de acuerdo con las categorías que el siglo brinda, y, por otra parte, una manera de entroncar socialmente con la tradición triunfante en el pensamiento hispanoamericano, cuyos más notables representantes arraigan espiritualmente en la filosofía germánica. Para realizar lo primero el autor no sólo ha debido estudiar el pensamiento de los principales filósofos alemanes contemporáneos, sino también repensar las más decisivas conclusiones de las ciencias ideales y reales. Volver a discutir aquí estos temas nos alejaría de la cuestión central de la obra. Y si bien hay algunos puntos que merecen volverse a discutir —por ejemplo, que la explicación mecanicista convenga a la naturaleza inorgánica—, nos parece que nada de lo que se expresa antes de entrar a la cuestión de la muerte humana afecta decisivamente lo que luego se dice de ella. En una palabra, el planteamiento del problema del sentido de la muerte en un cuadro ontológico que recorre lo ideal, lo real físico y psíquico para entrar luego a lo peculiarmente humano puede ser el camino que Ferrater Mora haya seguido naturalmente, o que le haya parecido necesario recorrer de acuerdo con sus preferencias filosóficas, o que haya considerado oportuno reconstruir a fin de presentar su problema en el marco de la tradición triunfante; pero en verdad creemos que el sentido de la muerte humana puede desprenderse sin desgarramientos de la serie óntica en que aparece insertado.

A través de los análisis de Ferrater la muerte parece aproximarse a nosotros a través de las diferentes formas de la realidad, hasta que, al

tocarnos, nuestro morir es algo tan real y concreto que el mismo autor conviene, con los poetas, que más bien debe hablarse de la muerte de cada uno —"mi" muerte, "tu" muerte, "su" muerte— y no impersonalmente. Se descubre por esta vía que si la muerte es lo que en cierto modo concede sentido a la vida, porque nuestros actos se realizan tomando en cuenta nuestra finitud terrena, no recibe la muerte igual sentido a través de esta existencia finita. El sentido del fenecer deberá buscarse entonces por otro lado. Colocándose en un plano que pretende ser todavía humanista, Ferrater Mora expone las principales direcciones que han tratado de resolver el problema prolongando de una u otra manera la existencia de esta vida en el más allá. Estas direcciones pueden reducirse en última instancia a dos: las que afirman metafísicamente la inmortalidad del alma como ente substancial, casi siempre sustentadas por una teoría del intelecto divino como orden de verdades eternas que el alma racional contemplará en toda su pureza más allá de la muerte física; y las que afirman empíricamente la perduración de estados e imágenes, como parece documentado por la Society for Psychical Research. A la primera posición Ferrater niega su asentimiento porque la considera vulnerable por todas las críticas que tradicionalmente se han dirigido al platonismo y a toda metafísica de las esencias. La segunda, por otra parte, carece de una base profunda, de un centro al cual pueda referirse realmente la experiencia fenoménica y desde el cual pueda comprenderse. Esta base podría suministrarla, dice Ferrater, una ontología de la persona; pero al llegar a este punto su expresión se torna particularmente cautelosa. No expone, evidentemente, una tercera posición de la filosofía triunfante sino lo que dentro de esta dirección contemporánea a primera vista podría parecer una verdadera herejía si no fuera porque la consideración atenta revela que, agotadas las posibilidades del humanismo racionalista moderno, la búsqueda de otras vías es una necesidad. Esta vía se encuentra sin embargo indicada en las obras de Bergson y Max Scheler, entre otros, y antes todavía en Maine de Biran, de quien Ferrater Mora cita un oscuro pasaje.

A pesar de toda su cautela, Ferrater nos confiesa que esta concepción de la persona que se ha atrevido a insinuar se asemeja sobre todo a la idea de la vida íntima que nos proporciona el cristianismo, donde cuentan la esperanza, la congoja y el esfuerzo, es decir, los irracionales que la metafísica tradicional se han empeñado en negar. En esta enumeración de realidades espirituales es acaso la esperanza la que nos habrá de proporcionar la clave del auténtico pensar de Ferrater

Mora. Con sólo repasar sus obras anteriores, particularmente su *Unamuno* y sus *Variaciones sobre el espíritu,* advertimos la magnitud de significación que la esperanza cobra en su pluma. Y sin embargo esta palabra clave no ha sido objeto de esclarecimientos por parte del autor, que la deja caer como insinuación o indicio más que como efectivo recurso de explicación filosófica. Si bien nos dice ahora que la realidad del espíritu debe entenderse "decididamente como algo en cuyo corazón anida la esperanza y la experiencia", Ferrater no se muestra dispuesto a proporcionarnos aclaraciones sobre la índole de esta esperanza y esta experiencia. Al parecer no corresponde pedir otra cosa que un esclarecimiento intelectual sobre las condiciones ideales en que luego la cuestión de la muerte se pueda debatir legítimamente, pues el declarado propósito del autor ha sido dejar "planteado el problema de una forma que habrá engendrado el ámbito dentro del cual podremos dar un significado a la supervivencia". "Lo demás sería pedir de nosotros que explicáramos la cuestión como si la hubiésemos efectiva y concretamente *visto.* Pero en la misma medida en que no podemos ver ahora con la sola y exclusiva conciencia, no podemos ver tampoco el mundo que a esta conciencia personal está destinado".

Si se recuerda la reiterada mención de la esperanza, estas últimas palabras parecerán quizá demasiado circunspectas. Porque no es necesario haber *visto,* como Ferrater pretende, para hablar de una realidad. Basta con haberla *sentido.* Así San Buenaventura después de hablarnos del supremo conocimiento nos confiesa que sólo habla prendido de una esperanza —*non facimus nisi dicere*—. Y Tomás de Aquino, cuentan, no pudo concluir la gran *Summa* después de un éxtasis. ¡Extraño destino de la filosofía, que ignorante habla y sapiente no se puede expresar!

Por el hilo de su esperanza Ferrater Mora anuda con una corriente de pensamiento y vida que no es la ortodoxa en el pensamiento predominante en la cultura hispanoamericana contemporánea y que sin duda no será posible ni deseable restituir sin previa revisión y depuración. Esta tradicional corriente es la que asegura en filosofía la primacía de la fe. Porque ¿no es la esperanza de Ferrater Mora la encubierta, discreta, poética forma de expresar lo que más corrientemente se llama "fe", por lo que pudo decirse que "la fe es la substancia de las cosas que se esperan, la demostración de las cosas que no se ven?". Precisamente porque entre la corteza de su pensamiento erudito asoma la savia vital de una esperanza que insiste en afirmarse como expresión de una realidad profunda, creemos que *el sentido de la muerte* es una creación

filosófica auténtica, en la que la propia inercia de la formación personal y las inevitables concesiones a la tradición triunfante se sacrifican en el juicio postrero y decisivo. Luego, si no corresponde pedir a Ferrater Mora que nos diga lo que efectivamente ha *visto* con la pura conciencia descarnada, puede proponérsele una seria ontología de la esperanza, que en él es sin duda un dato inmediato de la conciencia religiosa, una experiencia humana desde donde se puede comenzar a entrever una dimensión trascendente que introduce la perfección en el alma —*introductio vero melioris spei, per quam aproximamus ad Deum.*

Juan Adolfo VAZQUEZ.

Tucumán, marzo de 1948

UN HOMENAJE A ANTONIO CASO

La mejor prueba de la influencia que pueda haber tenido el pensamiento de un filósofo es, sin duda, el que sea capaz de dar lugar a las más distintas y personales interpretaciones. Cuando discípulos de escuelas filosóficas diversas, de modo de pensar a veces irreductiblemente contrario, encuentran en la obra del maestro apoyo y estímulo para la obra propia; cuano creen ver en él todos ellos un precursor o un guía, podemos asegurar que aquel maestro se ha salvado para siempre del olvido. Tal sucede con Antonio Caso; lo que patente habrá de hacerse a quien leyere atentamente el "Homenaje a Antonio Caso" que el "Centro de Estudios Filosóficos" publica (Editorial Stylo; México 1947).

Fallecido el maestro, varios pensadores jóvenes que asistieron a su cátedra o sintieron la irradiación de su persona tratan de entroncar en él su propio pensamiento. Distinta podrá ser su posición, muy diverso su criterio; para unos será Caso fuente de ideas propias, anuncio para otros de errores peligrosos, pero en todos significará una precisa figura de contraste, un punto indispensable de referencia en la concepción propia. Y podremos preguntarnos ¿dónde está la raíz de esta fecundidad de la vida y obra del maestro? Fué Caso extraño ejemplo de fidelidad; fidelidad a su circunstancia, a su época, a su vocación. Alerta siempre a las vicisitudes de su México, sensible a todos sus anhelos y preocupaciones, comprendió y vivió intensamente su presente, sin jamás hacerle traición. Leal a su situación, supo afincar tan hondamente su obra en ella que llegó a convertirse en la realización encarnada de toda una época mexicana. Pero la adaptación a su realidad no lo fué tanto que se plegara en servidumbre. Nunca fué el plomo lastre para sus alas. Leal a su presente y su pasado, no fué menos fiel a su destino. Pocos hombres encontraron quizás circunstancias menos propicias para la realización de su ideal contemplativo; jamás dejó él, empero, su vocación empañarse, y lo vimos, en medio del ambiente adverso y la hostil incomprensión en que tantos otros sucumbieron, proyectarse heroicamente hacia su sino. Y es esta originaria fidelidad la que asegurará la pervivencia de su obra. Identificado a su realidad, no podrá ésta ya desconocerlo. Los herederos de su

circunstancia veránse obligados a acudir a él so pena de renegar de aquel México objeto de su lealtad. Y el futuro, a quien siempre fuera fiel, una vez realizado, deberá reconocerlo con tal de no hacer traición a su propia realidad. Fecundo sino del amante que suavemente encadena al ser amado a eterno voto de amistad.

Proyectado con el fin de rendirle póstumo tributo, el libro de que hablamos da ocasión a varios pensadores —mexicanos los más, extranjeros algunos— de presentar sus puntos de vista sobre el maestro. Y se aparece éste en imagen polifacética y rica, tal como el hombre de carne y hueso lo fuera. Que éste es el mérito principal del "Homenaje": presentarnos al hombre so capa del pensador. Cubierta por los escuetos conceptos filosóficos, sentimos vibrar la cálida armonía de una persona humana, el heroísmo de su vida, sus más hondos anhelos, el matiz peculiar de la época que fuera suya. Y en todos los ensayos se adivina la central dimensión de la persona, aquella su esencial fidelidad: "heroísmo filosófico" llámela Robles, "sentido de la Mexicanidad" nombrárela Zea, siempre es el mismo carácter, siempre el mismo perfil que dibuja la silueta.

En un Prólogo, destaca Antonio Gómez Robledo la peculiaridad del homenaje; comentario colectivo, pretende presentar "la serena y reposada ponderación de su legado espiritual, el escrupuloso inventario de su doctrina, su adecuada confrontación con la mentalidad contemporánea". Y a fe que cumple el libro con su objeto. Abarca todas las disciplinas que Antonio Caso cultivara. El ámbito cultural e histórico que lo rodeaba resucita en dos hermosos ensayos; uno de José Gaos, "Las Mocedades de Caso"; de Patrick Romanell el otro, "Don Antonio Caso y las ideas contemporáneas en México". Nos habla el primero del nacer de un filósofo. Se devela el germen doctrinario e histórico de su pensamiento y, ante nuestros ojos, idea y momento histórico confluyen en la formación de una personalidad. El de Romanell toma, en cambio, otra faceta. Pregúntase por el papel histórico del "Ateneo de la Juventud" y, mostrándonos sintéticamente el sucederse de las generaciones culturales, incardina la de Caso en la evolución del México de hoy.

Rafael Moreno dibuja, la figura completa del pensamiento de Caso. Pese a cierta falta de unidad que acusa el ensayo, tiene la virtud de presentar una sintética mirada a la compleja doctrina. Partiendo de la distinción entre los filósofos como "heroicos" y "discretos", se desarrolla toda la problemática de su obra, se caracterizan sus raíces metafísicas, se estudian sus direcciones pedagógicas.

Eduardo García Máynez señala el moralismo, el sentido profundamente humano que diera savia y vigor a la obra de Caso. Su estudio "Antonio Caso pensador y moralista", toca quizás el móvil más hondo de la doctrina del maestro, girando todo él sobre aquellas hermosas palabras que escribiera: "Todas las filosofías de los hombres de ciencia no valen nada ante la acción desinteresada de un hombre de bien". Preeminencia de la acción sobre la inteligencia, de la persona humana sobre el técnico o el sabio.

"La Biblioteca de Caso" es el título de un breve y finísimo estudio de José Gaos en que, roto el misterio de un cuarto íntimo, hablan y viven libros y estantes revelándonos la personalidad del que morara entre ellos. Otro ensayo sucede: "Las polémicas filosóficas de Antonio Caso" por Juan Hernández Luna; revisión somera de las ocasiones en que Caso, a fuer de hombre que vivía sus propias doctrinas, fué obligado a entrar en certamen de ideas. Se hace especial hincapié en dos polémicas que lo sitúan frente a otras tantas escuelas filosóficas que actualmente se cultivan en México: los diálogos con Alfonso Junco en torno al Neo-tomismo, y con Guillermo Héctor Rodríguez a propósito del Neo-kantismo. En seguida: un sencillo homenaje al amigo, "Antonio Caso visto desde la Universidad de Boston" por Edgar Sheffield Brightman.

Oswaldo Robles y Leopoldo Zea presentan dos atrayentes perspectivas sobre el pensamiento de Caso, en otros tantos ensayos. "Antonio Caso y el heroísmo filosófico" se intitula el primero. Si bien cae a veces, a nuestro ver, en el peligro de sistematizar demasiado el pensamiento ajeno bajo conceptos de la doctrina propia, tiene el mérito de hacer patente el hondo alcance metafísico de algunas meditaciones de Caso. Partiendo de la idea que sustenta sobre la filosofía, nos descubre la dimensión metafísica de su pensamiento en su característica más personal. Caso admite dos tipos de intuición: la del irreductible individual, de raíz bergsoniana, y la intuición esencial o ideatoria, de inspiración husserliana; y —nos dice Robles— "el punto de vista original de Caso reside en el modo como integra en la unidad de la experiencia metafísica, estas dos formas de intuición". No menos original es el estudio de Leopoldo Zea que intitula "Antonio Caso y la Mexicanidad". En tema que a ojos profanos parecería quizás un tanto fútil o accesorio, descubre Zea la motivación histórica y vital de la obra del maestro que podría dar razón, tal vez, de la doctrina entera. Nos revela un Caso enraizado en su circunstancia, México, vidente y profeta de ella, luchador por una nueva cultura adaptada a la realidad mexicana. Toda su

actividad, toda su doctrina cobran nuevo sentido; su método de enseñanza, su vida de educador, su "escepticismo constructivo" se nos aparecen en una singular dimensión: como manifestación cabal de una época, de un momento decisivo de la vida mexicana, expresión de "un México en busca de su realidad".

A la filosofía de las ciencias van dedicados dos ensayos; de Juan David García Becca el uno, de Emilio Uranga el segundo. Exhibe aquél al desnudo el método y aporética propios de la filosofía de las ciencias de Caso; trata éste del estudio que el maestro consagrara a Emile Meyerson. El primero, a la vez que sitúa la doctrina estudiada en el lugar que le corresponde dentro de las modernas tendencias epistemológicas, da ocasión al autor de exponer algunas de esas ideas filosóficas suyas tan sugerentes como personales. El estudio de Uranga, por su parte, presenta una crítica seguramente definitiva de la obra fundamental que a la epistemología dedicara Caso. El agudo análisis revela ante nuestros ojos cómo, lejos de ser un mero expositor, Caso parte de sistemas ajenos para desarrollar meditaciones propias. En esta ocasión, las ideas meyersonianas le servirían para apuntalar personal posición metafísica: su realismo volitivo.

Estudia Samuel Ramos una de las dimensiones más importantes de la doctrina del maestro: su estética; disciplina de la que —según nos recuerda Ramos— fuera Caso iniciador en México. Juan Manuel Terán, por su parte, analiza su filosofía de la historia y pretende encontrar en ella oscilaciones entre realismo e idealismo; hasta aparecérsele como "el paso de lo moderno a lo actual, del racionalismo y positivismo absoluto a la crítica trascendental". Por insólita metamorfosis resulta así nuestro filósofo precursor de la nueva escuela Neo-kantiana de México, contra la que tan tenazmente polemizara. Luis Recasens Siches, por fin, estudia la filosofía social de Caso. Pero no creamos que se presente ésta como accesoria preocupación en el sistema; todo lo contrario. Resulta de una proyección de la doctrina toda y, en muchos ocasiones, constituye el núcleo mismo del pensar filosófico; que la filosofía de la persona —como apunta Recasens— "constituye la clave metafísica de todo su pensamiento".

Luis VILLORO.

LA FILOSOFIA EN CUBA*

El Dr. Vitier es la más alta autoridad en materia de historia de las ideas en Cuba. Había publicado un *Varona,* en que había insertado un resumen de la historia de la filosofía —y aun de parte de la del pensamiento, concepto más amplio— en su país, desde los orígenes hasta los tiempos del pensador objeto del libro. Posteriormente publicó toda una historia de *Las ideas en Cuba,* en dos volúmenes, con los que puso a Cuba a la cabeza de los países de lengua española en punto a este sector de la cultura. Más recientemente repitió *La lección de Varona* en una de las *Jornadas* del Centro de Estudios Sociales de El Colegio de México. Y ahora, en esta *Filosofía en Cuba,* habla aún de un tercer libro suyo sobre Varona, que no conozco. Esto, para referirse, sólo a los libros. Cabría pensar, pues, por anticipado, que este nuevo libro suyo no fuese precisamente nuevo, sino un refrito de los anteriores, en definitiva superfluo. Pero no. El mismo se adelanta a desvanecer la sospecha, tan natural es ésta. Y la lectura del libro le da la razón y hace honor a su probidad intelectual —y editorial—. El libro contiene novedades suficientes para justificar su publicación. Incluso, entre las más importantes figuran las aportadas por el capítulo dedicado a Varona, a pesar de los tres libros.

El libro se refiere exclusivamente a la *filosofía.* En ocasiones anteriores he sostenido que en los países de nuestra lengua tiene hacer la historia de la filosofía exclusivamente, y no del pensamiento, menos sentido que en los países creadores de la filosofía moderna. Y no sólo porque en los de nuestra lengua resulte la historia de la filosofía, exclusivamente, pobre, sino, sobre todo, porque es difícil trazar líneas divisorias entre la filosofía, por un lado, y el pensamiento en general; entre éste, por otro lado, y la literatura de ideas, y aun la pura literatura. Sin embargo, de poder hacerse alguna excepción, una sería, ciertamente, Cuba. Porque este país tiene una tradición filosófica singularmente continua, incluso coherente, e importante. Los cubanos son conscientes y están ufanos de ella; este libro de Varona es un testimonio más, así de la tradición misma como de la conciencia de

---

1 MEDARDO VITIER: *La Filosofía en Cuba.* Colección Tierra Firme, núm. 35. Fondo de Cultura Económica. México, 1948.

ella y la ufanía por ella. Y están justificados. No se trata de una tropicalmente natural exaltación patriótica. En Vitier, como insistiré más adelante, domina todo lo contrario: un esfuerzo por no valorar excesivamente nada de lo propio. Puede, incluso, que hasta se pase de la raya en cuanto a cautela y sordina. En particular, dicha tradición lo es de historia de sí misma. Quiero decir que una cosa que los cultivadores de la filosofía en Cuba han hecho con regularidad, con periodicidad, casi a cada inflexión importante, puede decirse, de la historia de la filosofía en el país, es un balance de esta historia hasta el momento respectivo. Los libros de Vitier han venido a coronar superiormente este aspecto de la tradición filosófica de la isla. En el que es objeto de esta nota da cuenta muy particularmente, como era natural, de semejante aspecto. Y no es uno de los menores intereses y utilidades del libro.

Por ceñirse exclusivamente a la filosofía, da menos que una historia del pensamiento. No se encuentra, pues, en él al máximo pensador —con ser también el máximo varón— de Cuba: Martí. Ni otros menores, digamos Saco, para decir el mayor de los menores; tan mayor, que casi repugna llamarlo menor en ningún sentido. Pero, a cambio, en punto a la filosofía misma, es completo. No sólo porque la abarque desde los primeros orígenes hasta nuestros mismos días. Sino, sobre todo, porque abraza la historia de la filosofía en todas las dimensiones de esta *historia,* que no se reduce a la de la *filosofía* en su más estricto sentido, a la de los *filosofemas,* sino que se extiende a la *enseñanza* de la filosofía, tomando en cuenta centros, programas o "elencos" y demás ingredientes del paisaje didáctico que ha constituído siempre, desde los presocráticos, el medio ambiente más cercano y más propio de la filosofía misma. No, pues, por rellenar los huecos de una evolución magra, sino por un sentido más que puramente *doxográfico* de la historia de la filosofía, como es el sentido actual de la misma. En algún pasaje dice el propio autor que prefiere hablar de "enseñanza de la filosofía" que de "filosofía". Se trata de una muestra de aquel esfuerzo, antes aludido, por no valorar excesivamente nada de lo propio. Y de una muestra del pasarse de raya mentado a continuación. Ni se contenta con la enseñanza. Véase: "No debe limitarse la historia filosófica de un país a las figuras de primera línea por la producción. En la historia hay que incluir todo aquello que un día existió como ambiente o vivencia, y no sólo en la capital sino en el interior. El número y la calidad de las obras filosóficas existentes en las bibliotecas públicas del país y algunas de las privadas, es cosa muy atendible", etc. En cuanto a los filosofemas mismos, los toma con toda la amplitud de-

bida. No se restringe a la filosofía aplicada, como es, por ejemplo pertinente, la del derecho. Y así es como el par de páginas finales dedicadas al jusnaturalismo cubano son una interesante coda a la que sólo le falta un poco más de extensión o detalle para tener el brillo debido.

El método es fundamentalmente cronológico. Al hilo de la sucesión temporal es, luego, esencialmente etopéyico o prosopográfico. Las grandes y las medianas figuras de la filosofía y de su enseñanza en Cuba son objeto de sendos capítulos, con excepción de la gran figura de D. José de la Luz, que es objeto de los tres exactamente centrales. Pero hay también los debidos capítulos o pasajes de conjuntos, como el de la filosofía escolástica, al principio, y el de la enseñanza filosófica hacia 1840, en el medio. Los mínimos figuran como lo que son: concomitantes o apéndices —alguno, precursor— de los máximos y medianos. Así, aquellos en quienes se señala la influencia de Varona dentro de la enseñanza de la filosofía, hasta en los grados más elementales a que puede descender.

La manera de tratar conjuntos y figuras no es absolutamente uniforme. A mí me parece que el libro va haciéndose crecientemente ensayístico. Pero esto quizá no sea una falta de método, ni en general una deficiencia, sino que responda a inspiraciones y virtudes preferibles, al menos en el caso. Los capítulos iniciales se refieren a hechos y personalidades más netamente de suyo definibles y divisibles en aspectos. Pero un D. José de la Luz, tan *complicado* él mismo, un Varona, de un último período tan *matizado* en sí y por sí, ¿cómo captarlos de otro modo que con la libertad de lo ensayístico? Vitier no incurre en el yerro de aquel historiador de la filosofía, no ciertamente un cualquiera, que sin embargo ha incurrido en el anacronismo, y en el pecado contra la autenticidad de los pensadores, consistente en imponer ya los presocráticos, a todos, una distinción de aspectos —teoría del conocimiento, ontología, ética, etc.—, que sólo se da en algunos y posteriores. Porque ¿y si la originalidad de un filósofo consistiera precisamente en negar algunas de estas distinciones, o hasta todas ellas? En cambio, Vitier escribe: "Es hora de sacar la Filosofía de ese rigor académico que la confina en textos necesariamente de Lógica o de Moral o de Axiología o de Epistemología. Algunos pensadores a lo menos —Ortega y Gasset es un gran ejemplo— nos obligan a ese examen, porque su pensamiento no ha formado filas hasta ahora en tratados didácticos. Esta condición suya la he deplorado en otras ocasiones. Hoy la aprovecho para aplicar el método de totalidad a Varona. . .",

Así, pues, Vitier no se propone ni se impone dar una información biográfico ni biliográfica, ni siquiera doxográfica, exhaustiva. Ni seguir todas las fases de cada evolución doctrinal y personal. Ni registrar todas las influencias recibidas y ejercidas. Elige aquellos textos o aquellas doctrinas que juzga más capaces de dar una idea cabal del pensador o de su evolución en conjunto, e interpretándolas —sutilmente siempre, nunca banalmente—, pinta un carácter o describe una trayectoria, en forma concluyentemente veraz y persuasiva. Es que aquella información, o el conocimiento completo de los hechos, está en él, en Vitier. No se trata, en suma, de insuficiencias de principiante, sino de todo lo contrario: de maestro que domina la materia y puede, por tanto, manejarla con la libertad que sólo da el dominio y que produce resultados más justos y eficaces que toda simple acumulación de datos, por aplicada que sea. La información, en lo cubano, es directa y completa; en lo extranjero que es menester tomar en cuenta para ilustrar lo cubano, se revela todo el tacto posible en quien, en definitiva, no es un profesional de la filosofía misma ni siquiera de su historia.

Un ingrediente más de su proceder son ciertos principios generales que sustentan desde la raíz toda la obra. No me creo obligado a registrarlos todos puesto que esto no es un estudio del libro, sino una nota sobre él. Me limitaré, pues, a anotar aquellos, quizá los más importantes, que en todo caso pueden dar idea del ingrediente a que me refiero. Uno es la ya dos veces mencionada actitud relativamente a lo patrio. Otro, la posición que enuncia este juicio inspirado por una posición ajena: "Me lleva Montoro a estas reflexiones porque vivió redimido de exclusivismos en Filosofía y en Política, no obstante haber mantenido en una y otra credos bien definidos. No se me oculta que sus años de mejor actividad, si bien eran ya de síntomas alteradores en Europa, conservaban cierta aparente estabilidad, lo cual parece propicio para el ánimo ponderado, que *comprende*. Hoy, en cambio, vivimos tiempos de transición clara, cuando la postura radical de unos y la conservadora de otros son a modo de credos funcionales inevitables, que dejan poca zona a la gente ecuánime, ni deslumbrada por las novedades, ni adherida a regímenes desacreditados, que, cuando menos, necesitan reorientarse". Pero sobre todo, o más bien, bajo todo, porque se trata del estrato de principios más fundamental, más radical, la convicción filosófica que aflora en cierta controversia con Ortega y Gasset que se prolonga a lo largo del libro. A Vitier le parece que la tesis de que "el hombre no tiene naturaleza, sino sólo historia", no permite

hacer justicia precisamente a una historia como la integrada por los pensadores cubanos, por los filósofos en general. Es posible que las razones con que pretende impugnarla no sean las más eficaces: la impugnación misma no deja de estar bien orientada. Este no profesor de filosofía tiene fina sensibilidad para las mutaciones filosóficas: siente perfectamente los límites y la superación del historicismo. En todo caso, semejante inserción de una filosofía en su libro, o semejante fundamentación de este todo en una filosofía, no es una confusión de disciplinas, ni un defecto metodológico: la historia de la filosofía no puede menos de ser filosófica, ya para poder ser simplemente historia.

Los resultados de todo son, como parecerá consecuencia natural, loables. En particular, me parecen certeras, o por lo menos verosímiles y sugestivas, las apreciaciones de conjunto o en resumen que hace de las personalidades más destacadas de la filosofía en Cuba. Pondré el ejemplo único de la apreciación de Varona, porque desde el principio anuncié que lo haría. Es el propio Vitier quien en su primer *Varona* sugirió la idea de que la parte de la obra del pensador más representativa de su posición más propia, y por ello y en sí más valiosa, no sería la más estrictamente filosófica, sino la constituída por los centenares de pequeños artículos escritos y publicados en la segunda mitad de su vida. Orientado por esta opinión, que me pareció muy autorizada, desarrollé en mis propios trabajos sobre el pensamiento de lengua española la tesis, que encontré comprobada por mis lecturas. Por lo demás, disponía yo de conceptos y otros instrumentos metodológicos de que notoriamente no disponía Vitier en aquel momento inicial, para hacer justicia filosófica a una producción que tenía todas las apariencias de ser puramente y hasta frívolamente literaria. Ahora, da Vitier un paso sumamente considerable sobre sí y sobre mí en la misma dirección. Se ha confirmado decididamente en la tesis, y con su superior conocimiento de su compatriota la desarrolla, mediante una selección de artículos y el correspondiente análisis interpretativo de los mismos, en forma convincente, concluyente. En este orden de apreciaciones, no encuentro más que una falta. El eclecticismo del P. Caballero sigue siendo prácticamente desconocido para los cubanos. Pero es que si no lo es para el grupo que trabaja conmigo, se debe a que nosotros mismos descubrimos el olvidado eclecticismo internacional, intercontinental, de los siglos XVII y XVIII, en investigaciones por no haber emprendido también las cuales no habría razón para censurar a Vitier.

Uno de los aliños más sabrosos e incitantes del ensayismo que he procurado describir antes, es la inserción de reflexiones críticas e ilus-

trativas y de sugerencias de trabajos adecuados para completar la historia de la filosofía en Cuba en los puntos oscuros o problemáticos que aún quedan. Pero no contento con esto, ha adicionado Vitier al final de su libro un *Temario* que constituye una de las novedades mayores y más ejemplares de su obra. No podría hacerlo quien no haya recorrido el campo como Vitier. Semejante conocimiento de lo que está aún por hacer, de lo que es más urgente o más prometedor, es la prueba más inconcusa del perfecto dominio de la materia. Es el más puntual programa para un seminario de historia del pensamiento en el país.

José GAOS.

UN TRATADO DE SOCIOLOGIA DE FRANCISCO AYALA

La publicación en la Argentina del *Tratado de Sociología* * de Francisco Ayala merece destacarse como un acontecimiento significativo del que puede esperarse una influencia bienhechora en el campo general de los estudios humanísticos y muy especialmente en el de la sociología. Ha habido en América Latina, desde el siglo pasado una innegable predilección por los estudios sociológicos, acaso porque la experiencia inmediata solía mostrar al político o simplemente al hombre curioso, con caracteres de evidencia, que los problemas de la realidad social eran en todo su ámbito originales y marcadamente confusos, y escondían muchos secretos cuya dilucidación podía explicar el comportamiento de las masas y las *élites*, especialmente en el plano político. Empero, esa predilección no engendró frecuentemente sino ensayos de mayor o menor mérito literario y reveladores de una mayor o menor agudeza para la observación directa: sólo excepcionalmente estudios sistemáticos y verdaderamente profundos. Parecía como si la sociología, por su indeterminada naturaleza científica, fuera susceptible de recibir como buenos toda clase de aportes, sin duras exigencias metodológicas ni exageradas preocupaciones de rigor. Y de ese modo abundó más el discurso que la monografía y la generalización retórica más que el estudio ceñido y objetivo.

Aun hoy —y salvo algunos aislados casos ejemplares— se ve predominar aquel tipo de escritos sociológicos en América Latina. Sin embargo, afortunadamente se han constituído ya algunos grupos para el estudio de los problemas sociales que se encaminan por otras vías hacia el análisis doctrinario y la investigación concreta, siguiendo las huellas del pensamiento sociológico moderno. Para quienes se encuentran empeñados en este tipo de labor, la aparición de la obra de Francisco Ayala ha de constituir un aliciente eficaz y un útil instrumento.

La labor que Ayala cumple en este libro es ingente. No hace mucho tiempo, señalaba José Medina Echavarría en un libro publicado en México —*Sociología Contemporánea*— que, a primera vista, el pa-

* FRANCISCO AYALA: *Tratado de Sociología.* 3 vols. Buenos Aires, 1947.

norama de la Sociología actual "es desconsolador ya que la insatisfacción más deprimente surge de la sospecha de que estamos ante una ciencia que todavía marcha en busca de su objeto". Pero agregaba: "Un lector atento quizá no se despistase ante la frondosidad de escuelas y teorías, pero conviene no obstante abrirle el camino, no sólo como deber de guía, sino porque esta es una de las tareas que emprende periódicamente la misma ciencia en mérito de su propio avance y desarrollo". Y en efecto, en la selvática confusión con que suele presentarse el pensamiento sociológico, nada tan útil como un examen a fondo que trate de prestarle coherencia y que ofrezca, en la medida de lo posible, un cuadro de las posibilidades de la investigación, a fin de encarrilar el esfuerzo de quienes desean trabajar de manera útil en esa disciplina. Esa labor es, precisamente, la que se ha propuesto Francisco Ayala sin reparar en las dificultades que habría de vencer.

Ciertamente, pocos mejor preparados que él para emprender tan ingente tarea. Formado en el estudio severo del derecho político y de la filosofía del derecho, Ayala tomó contacto con la sociología durante una larga estada en Alemania y al lado de los mejores especialistas. No le faltó luego esa imponderable experiencia personal, que tanto el historiador como el sociólogo, provee de la necesaria e insustituible densidad humana para enfrentarse con la compleja realidad social; y tras sufrir las dramáticas alternativas de la proscripción, se estableció finalmente en la Argentina, donde, sin amargura y con un entusiasmo siempre renovado, reanudó su labor de estudioso ejemplar ceñido a los temas que le suscitaba su inequívoca vocación.

Fruto de ese constante esfuerzo fueron algunos trabajos de gran valor que han visto la luz en los últimos años. En México publicó un conjunto de ensayos alrededor del problema del liberalismo, en los que analiza con singular agudeza y manifiesta originalidad algunos temas de la realidad contemporánea. Allí también publicó su denso estudio sobre Oppenheimer, modelo de exhaustiva indagación del pensamiento de un sociólogo. Y en la Argentina, además de una abundante producción de artículos en revistas y periódicos hizo conocer en 1944 el libro que tituló *Razón del mundo,* en el que, con más profundo juicio, volvía al análisis del mundo contemporáneo para discriminar en él sus peculiaridades, su sentido, y sobre todo el sentido de esa dislocación que percibimos a través de todos sus testimonios.

Ese libro reveló en Ayala una doble capacidad, para la observación objetiva y penetrante de la realidad por una parte, y para la más alta y fina especulación por otra. Esta duplicidad de aptitudes está lejos

de ser frecuente y, además de poner de manifiesto una singular calidad intelectual, revela una *forma mentis* singularmente adecuada para la investigación sociológica, que, precisamente, debe apoyarse sobre aquellos dos pilares si no quiere poner en peligro sus conquistas. Esa característica vuelve a advertirse, más nítidamente todavía, en su *Tratado de Sociología,* a través del cual el vasto campo de esa disciplina llega a adquirir a nuestros ojos cierta íntima coherencia. En él aparecen delimitados rigurosamente los problemas fundamentales de modo que no puedan escaparse de su enfoque preciso por obra de métodos defectuosos o inapropiados, y quedan establecidos en su lugar los que deben tenerse por más eficaces. Y, finalmente, surgen con claridad los temas centrales de la sociología, encadenados y circunscriptos como para permitir el avance de la investigación. Esta última característica le depara al *Tratado* un especial valor: una discusión, una caracterización a veces breve, nos enfrenta con esos temas de manera acabada y precisa, sorteando con profundidad y sin simplismos pero con manifiesta luminosidad la nebulosa que suele rodearlos y suele despistar al lector poco habituado a incursiones en tan abrupto territorio.

PUEDE afirmarse que el núcleo principal de la obra está constituído por un sistema sociológico original, tan original que no vacilaríamos en caracterizarlo a veces como resueltamente heterodoxo. Esta originalidad —advirtámoslo desde ahora— no reside en una deliberada busca de soluciones nuevas y desusadas para los problemas fundamentales. Las hay, sin duda alguna; pero Ayala no se plantea sistemáticamente la necesidad de una revisión de la tradición del pensamiento sociológico que lo lleve a alejarse totalmente de las formulaciones ya establecidas. A veces lo hace sin vacilación y con manifiesta destreza y éxito, sobre todo cuando adivina que los caminos implicados en esas formulaciones están inevitablemente cerrados; pero hay en el mantenimiento de unas y en la decidida eliminación de otras una absoluta conciencia y un ponderado ejercicio de la crítica. Lo que caracteriza singularmente su labor, lo que califica su originalidad es su esfuerzo por alcanzar una organización tan perfecta como sea posible a esta altura del desarrollo de la sociología del conjunto de su problemática, reduciendo las incoherencias —a veces más aparentes que reales— y tratando de señalar con pulcritud los puntos de contacto entre las diversas corrientes del pensamiento sociológico, tan disímiles como puedan parecer a la luz de un primer examen.

Por esta vía llega a perfilarse en la obra de Ayala una de las características que más la enaltecen: el sentido arquitectónico que logra introducir en el vasto ámbito de la sociología, disciplina frente a la cual parecía una costumbre tolerable el desconcertarse ante su contenido un poco informe, su imperceptible estructura y su anárquica fisonomía. No es éste poco mérito. Cosa difícil es, sin duda alguna, haber concebido un orden que abarque el desconcertante conjunto de sistemas que se ignoran los unos a los otros, que no participan de los mismos supuestos, que casi se rechazan por apoyarse en puntos de partida diferentes. Podría decirse, pues, en elogio de Ayala, que ha tentado —y parecería que con éxito— echar las bases de una sociología donde no había sino muchas sociologías inconexas y aparentemente irreductibles; y este intento no aparece buscado por el camino relativamente fácil de ignorar parcial o totalmente lo que existe y constituye ya una innegable realidad en el dominio de la ciencia, o de hacerlo a un lado negándole significación, sino por otro indudablemente menos amable: el de establecer con claridad los fundamentos y las conclusiones de cada uno de los sistemas ya constituídos, para discriminar en ellos lo valioso y poder finalmente proponer una reducción de la sociología a sus líneas fundamentales y un sistema coherente de premisas que permita el desarrollo futuro de la investigación sobre bases firmes.

Componen el *Tratado de Sociología* de Francisco Ayala tres volúmenes: una *Historia de la Sociología*, un *Sistema de la Sociología* y un *Nomenclator* en el que el autor ha reunido un vastísimo índice de la producción sociológica, de suma utilidad para el estudioso. Analicemos ligeramente cada una de las dos partes fundamentales de la obra.

El principal propósito de la *Historia de la Sociología* es realizar aquel esclarecimiento que hemos señalado más arriba. Ayala quiere comenzar con una correcta toma de posición y aclara cuál ha de ser el sentido de sus investigaciones, pues considera que no podrían aplicarse a la historia de la sociología los mismos métodos que se aplicarían, por ejemplo, a la historia de la física. En este último caso, lo que se persigue es señalar la progresiva acumulación del saber con el correspondiente escalonamiento de errores y rectificaciones. Pero en el caso de la sociología el problema reside en que no se da esa acumulación de saber, de modo que la mera descripción de sus etapas no posee sentido por sí misma. En cambio, un estudio profundo de ese proceso cognoscitivo puede proporcionar lo que Ayala llama "una ilustración sustancial de la

realidad profunda en cuyo conocimiento se propone penetrar la sociología misma". Porque, en efecto, la sociología no ha tenido nunca existencia sino a partir de situaciones sociales críticas, y por eso ha podido ser definida como "ciencia de crisis". "Los avatares a que tal sociología debía verse sometida en el curso de su historia —dice Ayala provienen de aquellas circunstancias de crisis social que determinan su constitución, estando ligados al descubrimiento de la realidad profunda y a la comprensión del momento. El despliegue histórico de la disciplina debe ordenarse, pues, sobre el despliegue histórico de la situación social".

Sentado este punto de partida, quedan trazados los caminos para la indagación. Será menester realizar a fondo el estudio de esas situaciones en que nacen y se desarrollan, y para ello utiliza Ayala dos caminos paralelos que lo obligan a volver reiteradamente sobre sus temas: por una parte arranca de las situaciones nacionales y por otra de las principales actitudes teóricas en el campo del pensamiento.

Al despliegue de la sociología según las circunstancias de su origen y de su desarrollo en ramas nacionales, dedica Ayala la primera parte de su *Historia*, en la que tras explicar los primeros pasos de la disciplina y su conexión con las situaciones propias de los diversos países, pasa revista a las distintas escuelas sociológicas: la francesa, la anglo-sajona, con sus dos ramas, la británica y la norteamericana; la alemana —en la que ahonda el estudio de las direcciones contemporáneas provenientes de Dilthey, a partir de Simmel y Tönnies—; la italiana y, finalmente, la hispano-americana. A cada una de ellas dedica un capítulo condensado en el que sitúa con nitidez, aunque con variada intensidad, las direcciones fundamentales del pensamiento y la posición de las figuras representativas. Acaso fuera justo destacar la hermosa exposición del pensamiento de Augusto Comte y las que dedica a Spencer, Max Weber y Freyer.

La segunda parte está dedicada a examinar las tendencias en que se agrupan los diversos sistemas sociológicos. En primer lugar, estudia las escuelas que conceden importancia fundamental al factor geográfico y dedica un importante parágrafo a la geopolítica. Sigue luego con el examen de los sistemas basados en la demografía, en los factores raciales y en la psicología, deteniéndose luego a analizar las relaciones entre la sociología y la antropología cultural. Finalmente estudia las direcciones organicistas y espiritualistas, excluyéndose solamente "las direcciones teoréticas que, absteniéndose de remitir los fenómenos sociales al principio metafísico postulado por el naturalismo, así como tam-

bién al principio idealista, se esfuerzan por captar su realidad en sus propios términos, mediante conceptos ajustados a la exigencia de su ser tal cual se nos revela en la existencia inmediata"; esto debido al desarrollo que a esa dirección imprime el propio Ayala en su *Tratado.* Porque efectivamente termina él con una afirmación de la duplicidad esencial de la realidad objeto de la sociología —en la que concurren naturaleza y espíritu sin que sea lícito anular ninguno de los dos—, y una postulación de un punto de partida: "una antropología filosófica que establezca con rigor la esencia del hombre y que, sobre la base suministrada por sus determinaciones, se dirija hacia el objeto particular constituído, dentro de la totalidad de su vida, por las realidades sociales".

De estas direcciones ha de partir Ayala para establecer su *Sistema de Sociología,* del que no vacila en afirmar que ha de ser considerado como heterodoxo y acerca de cuyo tema estricto, en relación con la tradición, se expide en el primer capítulo. Firme en su convicción de que "la sociología es un producto de una situación social crítica", Ayala cree necesario estudiar a fondo cuál es exactamente ese tema estricto de la sociología y cuáles son los métodos adecuados para su examen.

Para lograr aquella delimitación, Ayala parte de la experiencia sociológica más elemental: la confrontación primera de dos seres humanos, tras la cual "comienzan a actuar los criterios sociales para la apreciación que cada parte hace del desconocido frente a quien se halla, y para la determinación del régimen del comportamiento recíproco". De esta primera experiencia surge claramente la noción de "clase" como criterio de discriminación social, y es fácil llegar luego por pasos sucesivos hacia las nociones de comunidad y de sociedad política. Una vez fijados los objetos sociales, Ayala se detiene en la observación de algunas experiencias directas de lo social, anotando que conducen "al descubrimiento de la diferenciación de clases cociales, como eje de la estructura política de nuestra sociedad actual". Una de esas experiencias es la del cambio social, que Ayala estudia de modo penetrante alrededor del fenómeno de la moda, y que contribuye a poner en claro lo que constituye el objeto propio de la sociología, esto es, las formas sociales.

Llegado a este punto, Ayala se plantea el problema de que esa misma realidad social es no sólo el objeto de la sociología sino también el de la historia, y se propone discutir los límites de ambas disciplinas, siguiendo en cierto modo la línea de Max Weber, cuyo mérito —dice—

"consiste en haber sabido dar a la conceptuación sociológica el contenido histórico y el emplazamiento histórico sin los cuales se pierde el objeto de la sociología en una serie de formas, al tiempo que acentuaba, frente a la historia, el formalismo de los conceptos sociológicos, destinados a servir al conocimiento de estructuras que se repiten con contenidos históricos variables".

Así desplegados los materiales que ofrece la experiencia sociológica Ayala aborda en la segunda parte de su *Sistema* su ordenación de acuerdo con los principios que ha establecido. El primer problema que se le plantea es el de estudiar el modo peculiar de la existencia del hombre en cuanto ser social, esto es, dentro de una sociedad en la que la libre voluntad opera una constante transformación. Ayala señala en el prólogo cuál cree ser su original aportación a la sociología en este aspecto: "el descubrimiento del concepto de crisis social como una situación de discordancia entre el ritmo del acontecer histórico y el ritmo vital-natural de la especie humana, determinada por el orden de equilibrios sociales que eventualmente prevalecen". Estos resultados los obtiene Ayala a través de un cuidadoso estudio de la idea de generación, al que dedica uno de los capítulos más hermosos de su obra.

La sucesión de las generaciones —advierte Ayala— presta articulación al proceso histórico. Ya sobre esta vía se encuentra abocado al tema del progreso, y el autor realiza una sutil discriminación entre lo que se llama proceso cultural y proceso civilizado. Sólo en este último, y en cuanto se manifiesta a través de la técnica material y de la técnica política, advierte Ayala la posibilidad de un progreso que, en cambio, parece inconciliable con la esencial irreductibilidad de los procesos culturales.

En el capítulo tercero de esta segunda parte, Ayala estudia a fondo el presente histórico a fin de establecer sobre esa base las categorías fundamentales de la sociología política, y se lanza luego al análisis de los objetos sociológicos como formas culturales. Este examen le proporciona ocasión para desarrollar las características de la comunidad y la sociedad, y sobre todo para enfocar el problema de los sistemas de la cultura, que estudia a través del caso peculiar del arte. Del mismo modo, y como caso bifronte de sistematización civilizatoria y sistematización cultural, estudia el caso del derecho en un capítulo lleno de vivas sugerencias.

Este vasto sistema desemboca en un punto de dramático interés: el problema de la sociología del conocimiento, que replantea el de la posibilidad de conocer la realidad histórico-social. Digno final de esta

obra que tan ceñida como se quiera a su tema propio, toca en repetidas oportunidades tantos problemas fundamentales de las ciencias del espíritu.

Apenas bastan los límites de esta nota para una recensión —y ligera por cierto— del ingente contenido del *Tratado de Sociología,* quizá la obra más importante publicada en los últimos tiempos en nuestro idioma sobre el tema. No sería fácil terminar con un juicio analítico de valor; y si pudiera parecer superfluo repetir una vez más cuánto es el saber acumulado en estas páginas, cuánto es el sentido crítico ejercitado en el análisis de los diversos sistemas, cuánta es la penetración puesta al servicio de una recta ordenación del complejo de ideas que supone el pensamiento sociológico, acaso no lo sea señalar finalmente la vibración que se esconde tras la exposición sólo aparentemente académica. Ayala no es hombre para quien los problemas sociológicos puedan prestarse a la observación como cuerpos inertes sino que tiende a verlos en su más absoluta vivacidad. Y esta peculiaridad es, en todo hombre que se enfrenta con la realidad histórica, un signo inequívoco de altísima calidad intelectual.

José Luis ROMERO.

Presencia del Pasado

EL DERRUMBE DE HUEXOTZINCO

Por *R. H. BARLOW*

I. *Principian las hostilidades* (1504-1508).

Así como había, en 1500, tres principados que dominaban el Valle de México, había otros tres que gobernaban la región detrás del volcán: Huexotzinco, Tlaxcala y Cholula. Fué Huexotzinco uno de los "enemigos de la casa", cuyos guerreros peleaban contra México en la Guerra Florida, aquel combate ritual que se sostenía entre las dos ligas, y no sólo este hecho, sino el de que los franciscanos escogieron a Huexotzinco como uno de sus cuatro centros de evangelización [1] atestigua la importancia que tenía. Veamos cómo perdió aquella importancia.

Aunque los Huexotzinca y los Tlazcalteca rendían culto al mismo dios, Camaxtli, y ambos peleaban contra la Triple Alianza para conseguirle su aliento divino, se veían con desconfianza. Desde las remotas fundaciones de estos principados chichimecas que el nuevo imperio mexica había rodeado sin conquistarlos, Tlaxcala se inclinaba al fratricidio.[2] Quizá en el siglo XIII o XIV, Huexotzinco, haya sido principado poderoso con amistades y alianzas fuertes, pero a medida que éstos cayeron ante el empuje de la Alianza, el poder de Huexotzinco llegó a ser una tradición más bien que una realidad, y el reto de Tlaxcala más amenazante.[3]

---

1 Con México, Tezcoco y Tlaxcala.

2 Sólo una vez figura como aliado de Huexotzinco, en una expedición de saqueo contra Huaquechula en 1259. (Anales de Cuauhtitlan).

3 Fueron estos aliados los tolteca de Cholula, los totomihuaque y los quauhtinchantlaca (Historia Tolteca-Chichimeca, párrafo 336). La obra citada, párr. 348, habla de una donación (al parecer amistosa) de terrenos a Huexotzinco por los totomihuaque. Durante la campaña de Huaquechula (Véase nota anterior) estos tres lugares, más Te-

La guerra final entre Huexotzinco y Tlaxcala estalló en los albores del siglo XVI. Los tlaxcaltecas —no tenemos anales de Huexotzinco— la atribuyen naturalmente, a cierta agresión Huexotzinca,[4] quince años antes de la llegada de Cortés, o sea aproximadamente por 1504.

"...entrando a fuego y sangre los ejércitos de Huexotzinco por tierras de Tlaxcalla, haciendo grandes daños, fuerzas y robos, llegaron a un lugar que está a una legua de la ciudad, que llaman el pueblo de Xiloxochitlan,[5] donde cometieron grandes tiranías y crueldades en las gentes que hallaron descuidadas, y asimismo allí mataron a un principal de Tlaxcalla de mucha cuenta, que hallándose en este sobresalto y alboroto salió con alguna gente a defender y amparar la gente de aquel lugar, y como le faltase favor y socorro, hubo de morir peleando: llamábase Tizacaltatzin y era principal de la parte de Teocotelulco y del barrio de Contlantzinco.

"Esta muerte fué sentida y llorada por los de Tlaxcalla; y con esto se volvieron los huexotzincas a sus tierras, y fué principio de guerras continuas y muy prolijas que duraron más de quince años hasta la venida de Cortés. En el entretanto ovo [numerosas] muertes y pérdidas..."

Por la época del Fuego Nuevo (1507), el asunto se puso grave. Ciertos Anales breves de Tlaxcala[6] anotan que "en 1508 empezó la guerra" y otra versión indica su curso. "En este tiempo [por el Fuego Nuevo de 1507] comenzaron los tlaxcaltecas y Huexotzinco a tener diferencias sobre los montes, y vino a tanto rompimiento que vinieron a batalla campal, y era tanto el daño que hacían los tlaxcaltecas, que les destruían sus sementeras y era cuando estaba ya el maizal con mazorcas tiernas y esto duró por espacio de algunos años en tanta manera, que morían de hambre los de Huexotzinco...".[7] De esta ham-

---

peyaca y Quauhtlan, apoyaban a Huexotzinco. Por 1466, sin embargo, casi todos estos habían sido conquistados por los mexica, y Huexotzinco, así como Cholula y Totomihuacan, se enfrentaba con nuevos enemigos al sur.

[4] Muñoz Camargo, 113-114.

[5] Jiloxoxtla, Sta. Isabel, mpo. de Tepeyango, Dto. de Zaragoza.

[6] Ramírez No. 16

[7] *Crónica X*, (Tezozomoc, 468. Durán lo confirma).

bre hablan otros Anales: "...habían sufrido una hambre de cuatro años..." "...estaban en necesidad de hambre" y "no tuvieron cosecha de panes".[8]

Se cantó en el principado asolado el

ASEDIO DE HUEJOTZINCO

"Es asediada, es aborrecida la ciudad de Huexotzinco: con
armas fué cercada, con dardos fué punzada Huexotzinco.
Retumbó el timbal de tortuga donde está vuestra morada
Huexotzinco,
donde reina Tecayehuatzin, y donde tañe la flauta y canta
el príncipe Quecehuatl, en su morada Huexotzinco.

Oid: ya bajó nuestro padre [Camaxtli],
pues en la casa de los tigres el tamboril hizo estruendo
y resonó el canto al son de los timbales.

No de otra manera que las flores se abaten las columnas,
son arrebatados y arrastrados los ropajes
que guarda en su tesoro la ciudad reservada a Camaxtli.

Fueron consumidas por el fuego tus casas de piedras preciosas,
mis casas de los libros del tesoro, que es tu morada, oh Camaxtli."[9]

II. *La Alianza de 1507-8*

VIENDO que se acababa la arena en el reloj, el señor de Huexotzinco se humilló y pidió socorro del enemigo tradicional de la Guerra Florida. Su azote fué aquel Xicotencatl que Cortés encontró señoreando en Tlaxcala.[10]

"Habida victoria en tan señalado reencuentro, los tlaxcaltecas limpiaron el campo y se volvieron a su tierra con gran honra y pro de toda su patria. Sucedida la guerra tan famosa y puesto tan gran espanto por todas aquellas regiones, causó a los de Huexotzinco el año siguiente que no tuviesen cosecha de panes de que les causó

8 CHIMALPAHIN, 1513, HMP 232, MUÑOZ C. 114.
9 GARIBAY, 43. *Cantares* 8. 12.
10 CHIMALPAHIN, 1515.

gran hambre que tuvieron necesidad de irse a las provincias de México á valerse de su necesidad, porque con las guerras los tlaxcaltecas les asolaron los panes y quemaron sus casas y palacios de Tecayahuatzin su Señor, y las casas de otros señores y principales caciques de aquella provincia. Finalmente, que pidiendo licencia de Motecuhçumatzin, aquel año repararon su necesidad por tierras de mexicanos".[11]

Dos enviados del cacique Tecayahuatl se presentaron en Tenochtitlan a pedir socorro.[12]

"...vinieron los principales de Huexotzinco... llegados a México Tenuchtítlan, vánse derechos a la casa real de Moctezuma... vistolos Moctezuma comenzaron a llorar los huexotzincas y dicenle: "netlenamatzine", como si dijeran, "preciada esmeralda, sobrino nuestro, dicen que nuestros principales Tecuanhehuatzin [sic, pro Tecayahuatl] y Tlachpanquizqui que a muchos días que de nuestra voluntad nos hemos querido confederar con vuestra patria y nación mexicana, y tributar al Tetzahuitl Huitzilopochtli, pues es tan valeroso dios y señor de los mexicanos, y sujetarnos a esta real corona, como verdaderos hermanos en armas: no nos han dado lugar los tlaxcaltecas, por la cual causa vienen contra nosotros, ya ha dos años que vienen a romper y arrancar nuestras sementeras estando ya en flor y fruto, por cuya causa mueren ya muchos viejos, niños muy pequeños, mujeres con criaturas en las cunas, que es la mayor de la lástima y compasión del mundo; y así, valeroso señor recíbenos en vuestra gracia y amor verdadero y adorar y reverenciar al dios Huitzilopochtli..."[13]

Tenemos la canción que conmemora el acontecimiento.

---

[11] Muñoz C. loc. cit.

[12] Muñoz, C. *Crónica X*, Durán 2, 473. Tezozomoc da la forma Tecuanehuatl, pero los cantares mexicanos (Garibay 43,83) apoyan la ortografía Tecayehuatl.

[13] *Crónica X*: citamos a Tezozomoc 468-469.

CANTO DE HUEXOTZINCAS

Viniendo los de Huexotzinco a pedir socorro a Moteuczoma contra Tlaxcalla.

He venido, oh Moteuczomatzin, a atraer y conmover tu corazón
cual se conmueve una pintura (?); lo hago estremecerse
cual sonriente, florida brillante mariposa que abre sus bellas alas,
al son de los caracoles de la guerra sagrada.
Hermosos cantos entono al son de la flauta de esmeraldas,
taño una trompeta de oro.

Yo anhelo tus flores, oh dios que das la vida,
que se recogen en el campo de las luchas y se celebran con cantos.

De amarillas relucientes flores está ceñido mi corazón,
de amarillas brillantes flores está ceñido mi atabal:
haré un haz de flores en que perduren sus palabras.

Alégrate y gózate, no siempre hemos de ir a casa de Moteuczomatzin,
nuestro bienhechor en la tierra, nuestro bienhechor, flor fragante.

En la montaña del combate, por los cuatro vientos,
has venido, oh dios, a pararte irradiando floridos rayos;
sobre el prado de los Tigres grazna el Aguila que se matizó.

Yo ando volando en su presencia,
abro mis alas color de fuego, o de dorado zacuan,
cual revoloteante mariposa, que trémula se cuelga:
al son de los caracoles de la guerra sagrada prosigue mi canto.

He llegado volando, he venido allí donde está el lago verdeazul:
se agita, espumea, hierve, resuena estrepitoso,
mientras yo vuelo, convertido en ave quetzal, o en pájaro color de turquesa,
he venido desde Huexotzinco a la medianía de las aguas.

He venido en pos de mis vecinos: vengo a conocer el rostro del ave preciosa,
del ave de turquesa, de la mariposa de oro, del ave de ricos joyeles,
que vigilan por Huexotzinco, desde la medianía de las aguas.

En medio del agua floreciente, donde se confunden
el agua de oro y el agua de esmeraldas, grazna el brillante ánade,
que al ondular hace resplandecer su cola.

En lontananza me he puesto en pie, fuera de mi hogar sufro:
viva yo, con todo, perfeccionando cantos y engalanándolos con flores.

Ah, es tiempo de llorar: veo mis flores en mis manos,
el canto embriaga mi corazón: dondequiera que ando, es la tristeza de mi corazón.

Como un fino ungüento, como a bellas gemas estimo mi canto:
ojalá las hermosas flores duren en mis manos.

Como bellas gemas estimo mi hermoso canto y mis hermosas flores:
oh príncipes, hermanos míos, gozad: no hemos de vivir siempre en la tierra!

Lloro y mis flores se sacuden. . .
¿Irás quizá conmigo a la región del misterio?
Oh, no llevaré flores, yo poeta: ¡goza, pues, mientras vives, oye mi canto!

Por esto yo poeta lloro, no es la casa del sol lugar de cantos,
no es el reino de los muertos lugar donde bajan las bellas flores:
¡allá, allá, no se entretejen más!

Vuestra gala y vuestra dicha, oh príncipes,
no va a su casa: no es lugar a donde llegue el canto.[14]

Moctezuma y sus consejeros, viendo una oportunidad para exterminar a Tlaxcala, les dió la bienvenida a los enviados, y dispuso que se les preparara ". . .la sala y casa que llamaban *mixcoac calitic*, palacio de los señores mexicanos: diéronles luego rosas y flores y perfumaderos, y diéronles muy altamente de comer y muy buen cacao como principales que eran: diéronles luego de vestir de las ropas que llamaban *tentecomayo*".[15] También mandó un ejército en contra de Tlaxcala.

La versión tlaxcalteca proporciona detalles del principio de estas relaciones amistosas.

[14] Garibay, 105-107. *Cantares*, f. 27.
[15] Tezozomoc, 476.



Los huexotzinco (identificados por el glifo del sauz) suplican al señor de Tenochtitlan que los proteja de Tlaxcala.

(Durán, Tratado I, Cap. 60).



Batalla entre Huexotzinco (glifo a la izquierda) y Tenochtitlan (glifo a la derecha) a principios del siglo XVI.

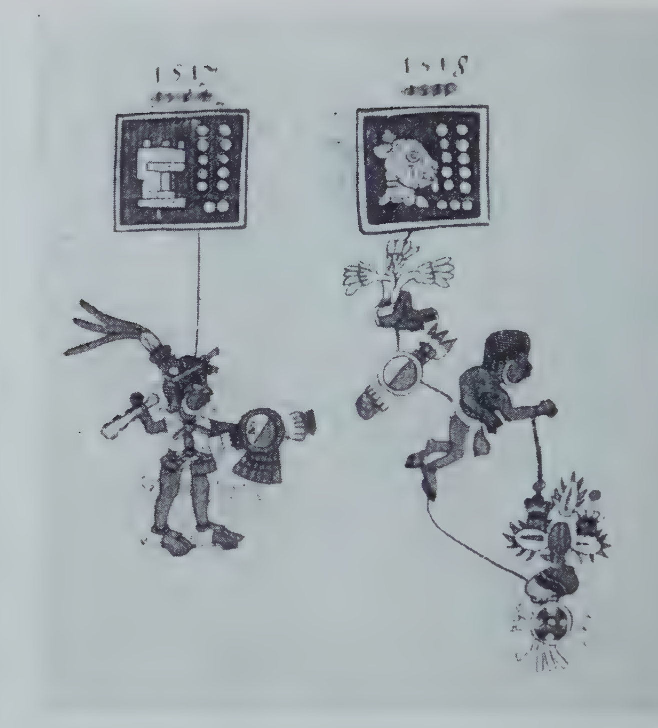
(Durán, Tratado I, Ca



Camachtli, dios de Tlaxcala y Huexotzinco.

(Durán, Tratado II, Cap. 7).







Funcionarios de Cholula (arriba) Huexotzinco (en medio) y Tlaxcal (abajo) en 1554, con sus glifos perso nales y de lugar. El glifo de Huexo tzinco lleva el dibujo de sauz (hue xotl) y parte inferior del cuerp humano (tzintli); el glifo personal qu lo acompaña podría leerse Marco An tonio (*ma*-itl, mano; *co*-mitl, olla *a*-tl, agua y *to*-totl, pájaro). (Códic de Tlatelolco).

"...como la continua había guerras y escaramuzas, fué tanta la pujanza de los Tlaxcalla, que en poco tiempo ovieron de venir a arrinconar a los Huexotzincas por lo alto de la Sierra Nevada y volcán. Puestos en tanto aprieto pidieron socorro a Motecuzoma, que envió contra ellos gran pujanza de gente, pensando de esta vez atropellar y asolar la provincia de Tlaxcalla, y les envió un hijo suyo por capitán, que se llamaba Tlacahuepantzin..." Aquí el cronista incurre en un error; Tlacahuepatzin murió antes de 1498 [16] y se trata aquí de otro hijo llamado Ixtlilcuechahuac, que murió en estas batallas de 1507. [17] De todas maneras, "... estos ejercitos mexicanos fueron á socorrer los Huexotzincas, hicieron, su entrada por la parte de Tetella y Tuchimilco y Quauquechollan..." pueblos situados al sur y sureste del volcán "...acudiendo allí todos los de Itzocan y Chietlan como vasallos de los mexicanos. Teniendo noticia de este socorro que Motecuhzoma enviaba, los de Tlaxcalla les salieron al encuentro antes que llegasen a sus tierras ni que les hicieran daño alguno, y determinaron estorballes la entrada; y como atrás dejamos tratado, estaban los Huexotzincas arruinados y encaramados en las faldas de la Sierra Nevada y volcán porque todo lo llano estaba exento, sin estorbo de población alguna, por cuya causa los ejercitos tlaxcaltecas tuvieron lugar de entrar por Tlecaxtitlan, Acapetlahuacan y Atlixco seguramente, antes que los Huexotzincas ni Mexicanos se disolviesen; y ansi dieron sobre ellos con tanto ímpetu é ira, que cogiendolos desapersibidos hicieron cruel estrago en ellos, tanto que desbaratados y muertos fueron huyendo, quedando muerto en el campo Tlacahuepantzin [Ixtlilcuechahuac] su general é hijo de Motecuhzoma su Señor. [1507]".

Según la Crónica X,[18] —de cronología insegura— fué en estas batallas de 1508 [19] cuando los mexicanos compensaron la pérdida de este capitán al cautivar al famoso guerrero tlaxcalteca Tlahuicole. Saliendo para Huexo-

---

[16] TLALOCAN N 11. I:3.

[17] *Ibid.* N 27 II:1.

[18] Citamos la versión de TEZOZOMOC 472-475.

[19] Inmediatamente después del Fuego Nuevo.

tzinco, "... llevaron de camino a los de Aculhuacan: fuéronse a juntar a Chalco, llevando cada gente su capitán, y escuadrones entretejidos de buenos soldados. Mandó el general de los mexicanos a los de Chalco, que de los tributos que se habían de dar a la corona mexicana, de maíz y de frijoles los tuvieran prontos; y a los de tierra caliente, que trajeran mucho chile, tomate y fruta para los señores principales: los cuales mantenimientos llevaron a Huexotzinco, de todos los pueblos de Chalco y Chinampanecas. Llegado el campo mexicano a los términos de Chalco, mandaron a todos los capitanes, que se tuviera especial cuenta con el capitán de los Tlaxcaltecas llamado Tlalhuicole, que decían era muy valiente, que se lleve preso para México, y se entregue al rey Moctezuma vivo. Llegados a Tlalchichilco hicieron con mucha presteza Buhiyos, xacales que servían de tiendas para las aguas: no habían descansado un día con el estorbo de los Buhiyos. Mandó el general Cuauhnochtli, que los chalcas fueran por un camino o senda; los de Aculhuacan por otro; los tecpanecas otro; y los mexicanos enmedio, adonde los tlaxcaltecas solían entrar..." "...otro día de gran mañana iba asomando el campo tlaxcalteca, y en la delantera venía el capitán Tlalhuicole. Visto el campo mexicano, se iban retirando atrás los tlaxcaltecas, que no acometían tan valerosamente como los pobres Huexotzincas hacían: con todo, acometiéronse los unos a los otros muy valerosamente..." Dentro de poco desde el campo de batalla, "...vino un mensajero a Moctezuma, cómo tenían preso, y a buen recaudo a Tlalhuicole, y luego le subieron al templo de Huitzilopochtli y comenzó a rodear el templo, y la gran piedra o degolladero, y con él otros muchos tlaxcaltecas, y todos subieron y bajaron a la gran casa del rey Moctezuma: mandólo entrar adonde estaba Moctezuma, para ver que tanta fortaleza tenía, el cual esperaba a los de Huexotzinco..."

Moctezuma recibió al famoso prisionero con honor: "...mandóle dar de vestir, todo tigreado como valiente soldado que era y pañetes muy labrados y una bezolera de esmeraldas, orejeras de oro, y le hizo gran cortesía Moctezuma; luego le dió una divisa que llamaban *Quetzaltonameyutl* que es una plumería con un sol llano relum-

brante como espejo, y cada día lloraba acordándose de las mujeres que tenía. . ."

Posteriormente encontró la suerte de todos los guerreros prisioneros, y se le arrancaba el corazón ante la imagen del guerrero solar.[20]

III. *Los Refugiados* (1512-1515)

DURANTE los próximos diez años, Huexotzinco se veía obligado a ligarse más cada año con Moctezuma. Ya no sólo pidieron ayuda a México, sino llegaron allí como refugiados. Tenemos una pintura de los de Huexotzinco con regalos en la mano para Tenochtitlan, que corresponde al año de 1515. Las noticias principales se refieren a 1515, aunque parece haberse iniciado la emigración por 7. Tecpatl, 1512. Según un dato Chalca, fué en ese año ". . .cuando vinieron a entrar a México, los huexotzinca, cuando huyeron la guerra que hacían los tlaxcaltecas y los cholultecas",[21] y a la misma sazón, el señor de Tlahuac perdió a sus dos hermanos menores en una de las batallas constantes.[22]

La llegada de los refugiados, ocasionó comentarios un poco cínicos entre los tenochca, uno de los cuales escribió posteriormente "10. Acatl. (1515). Fué cuando entraron los enviados Huexotzincas a espiar".[23]

---

20 Sirve de comentario sobre las fuentes, hacer notar que las crónicas mexicanas hablan del prisionero tlaxcalteca Tlahuicole, y que los tlaxcaltecas pormenorizan la muerte del hijo de Moctezuma.

21 CHIMALPAHIN, "Auh no yhcuac ypan ynih incan México hualcallacque yn Huexotzinco, yhcuac yyaomayahque ymoyaochiuhticatca ymochtin Tlaxcalteca, yn Chololteca".

22 "7. Tecpatl [1512]. En el mismo año fueron a morir los cuitlahuacas a Huexotzinco, fueron a morir el llamado Miztliyma y Mexayácatl, hermanos menores de Ixtotomahuatzin, rey de Teopancalcan" [uno de los cuatro barrios de Tlahuac]. Anales de Cuauhtitlan.

23 *Códice Aubin* 81. "iquac hualcallacque in tetlanenque huexotzinca nahuallachieco". Comenta la HMP, 232, "El año 195 [1515] cercaron los de Tasacala a los de Guaxocingo y estaban en necesidad de hambre, y Mutezuma los socorrió y trujo á México algunos, y otros puso para su defensa allí".

A la misma vez, Moctezuma prestó tierras a los refugiados: "10. Acatl, 1515, también cuando fue rodeado Huexotzinco. . ., fué cuando se hicieron aliados de los mexicanos, cuando entraron a México algunos huexotzincas a vivir con la gente; así se dice que habían sufrido un hambre de cuatro años; fué cuando los mexicanos se hicieron guerreros de los Huexotzinca contra los Tlaxcaltecas.

También fué cuando otros huexotzinca entraron aquí a Amecamecan Chalco; los tlaxcaltecas los vinieron persiguiendo, bajo el señor Xicotencatl".[24]

Se narra, aún, que no se les permitió a los huexotzinca participar en esta entrada.[25]

La política del Buen Vecino tuvo resultados. Muchas de las mujeres tenochcas encontraron cómodos los petates de las visitas y empezaron a llorar en los jacales de la capital niños Huexotzincas.[26] Moctezuma puso la muestra, tomando por concubina a la hermana mayor de cinco principales que se encontraban refugiados en su corte. 10. Acatl. . . entraron en México Tenochtitlan los Huexotzincas Xayacamachan, Ixtehueyo, Miztliyma, Tetzcatlpopoca e Iyauhpolonqui, con una hermana mayor de ellos, etcétera". (La "etcétera" parece referirse a que "a la hermana mayor de éstos la había tomado Mocteucçoma, que se amancebó con ella").[27]

---

[24] Chimalpahin 1515. "yhcuac yn [mohua] llapouh yn Huexotzinco ye tzauhcticatca, yh[cua]c ynyenihuan mochiuhque yn Mexica: yhcuac yn nican hualcallacque M[exico] cequintin Huexotzinca tetlan nemico, yuh [mihtohua] yhcuac yc nauhxihuitl momayana ih[uique; yh]cuac ypan tlahto yn Huexotzinca yniquiyao [huan] mochihuque yn Mexica yn Tlaxcalteca.

No yhcuac oc cequintin Huexotzinca hualcallacca nican Amecamecan Chalco; Tlaxcalteca quinhualtocaque, ypan Xicotencatl, tlahtohuani." Sobre las tierras véase Anales de Cuauhtitlan y Muñoz C, 115 ("repararon su necesidad por tierras de Mexicanos".

[25] Durán 2, 474.

[26] HMP.

[27] *Anales de Cuauhtitlan*, parr. 217 y 220.

IV. *Desenlace,* 1518

No pudo durar esta extraña alianza, y en efecto "pasaron los huexotzinca cuatro años en México Tenuchtítlan y en todos los pueblos, y al entrar, otra vez se hostilizaron los huexotzinca".[28] La causa del nuevo rompimiento fué múltiple. La noble dama chalca que adquirió Moteczuma fué menos dispuesta que las mujeres vulgares. Casi todas las casas de Tenochtitlan hospedaban algún refugiado, y sin duda los dueños se cansaron de esto durante los tres años que permanecieron. Hubo conflictos religiosos: el homenaje que los huexotzinca habían rendido a Huitzilopochtli produjo por resultado que los mexica llegaron a exigirles el ídolo de Camaxtli para destruirlo.[29]

A la misma vez, en este último año de guerra, 1518, según parece, murió Tecayehuatl. Gobernaba ya en 1519 su hijo, Quecehuatl y vemos en las pinturas aludidas que él que traía regalos a Moctezuma en 1514, está muerto.[30]

Sobre todo, creció la convicción de que Xicotencatl había ganado y que los tenochca no podían o no querían recuperar el señorío para Huexotzinco. Cortés encontró a un Huexotzinco vencido y amargado por la pérdida de terrenos a Tlaxcala.

Esta realización de que se había perdido la guerra, ocasionó la huída de Tenochtitlan de los Huexotzinca, tan violentamente como cuando llegaron. Los cinco notables decidieron irse, decisión que por desgracia, fué oída y comunicada a Moctezuma. Fueron capturados en Amecameca, apenas empezada la huída, y sacrificados.[31] Los

28 "yn Huexotzinco nican nauhxiutico yn México Tenuchtítlan yhuan ynic nohuian altepetl ypan; auh yn ocallaquilloque, ye no ceppa o quihualtzacque yn Huexotzinco". (Chimalpahin). Este autor implica que fueron los años 1512-1515, pero las demás crónicas indican que fué más bien 1515-18.

29 HMP 232 "...pidioles a Camastle su dios, y porque se lo pedía se tornaron a alzar".

30 *Crónica X,* sin embargo, habla de Tecayehuatl después del rompimiento de Tenochtitlan.

31 "13. Tochtli, [1518]. En este año regresaron los Huexotzincas que habían entrado en México, y que se mencionaron: Xayacama-

campesinos también se alejaron de noche, dejando tras de ellos los cuerpos de sus mujeres y niños tenochcas, asesinados sin piedad.[32]

En la victoria final tlaxcalteca y el exterminio de las guarniciones mexicanas que coincidieron con este nuevo cambio en la política de Huexotzinco, pereció uno de los "cónsules" de México, Tlatelolco.

Durante los cincuenta años (1473-1521) del gobierno de Tlatelolco por los victoriosos tenochcas a través de "cónsules", siempre había dos de estos administradores. Uno tenía nombramiento de tlacatecatl (capitán de hombres): parece que fué el puesto más importante; tenemos más detalles en las fuentes.[33]

Cuando venía terminando la guerra entre Tlaxcala y Huexotzinco fué tlacatecatl de Tlatelolco un tal Totozacatzin, predecesor inmediato de Cuauhtemoc en el puesto.

En 12. Calli, 1517 ó 18, Tochtli, Totozacatzin pereció en el patio del dios Camaxtli, en Huexotzinco, en la época en que Huexotzinco abandonó su amistad enfermiza con Tenochtitlan.

Nos cuenta el cronista chalca:
1.—13 Tochtli, 1518. 2.—En este año fué cuando nuevamente 3.—se hostilizaron los mexica y los huexotzinca; se pusieron de guerra 4.—fué cuando mataron en guerra 5.—al llamado Totozaca, tlacatecatl, que vivía en Tlati-

---

chan, Miztliyma, Ixtehueyo, Yauhquemepotonqui y Tezcatlpopoca... Tres años permanecieron en México. Ya para irse, se concertaron y después se hablaron, uno de los mismos mencionados, llamado Ixtehueyo, dijo: "Ya se van a fugar nuestros compañeros; mañana en la noche se irán". Luego lo supo el rey, etcétera. Mandó el rey que los espiaran a qué hora debían de salir, y que los fueran a esperar a Amaquemecan. Por eso los fueron espiando y los fueron a matar en la piedra de sacrificio en el monte (quauhtechcac), etc."

Anales Quauhtitlan, parr. 220.

[32] "y vinieron los de México y dejaron ir lo que traían, á la cibdad, y los de Guajucingo mataron las mujeres que traían de México, que estaban casadas con los de Guaxocingo, y á sus hijos por ser de México" HMP, 232.

[33] El otro cargo fué de tlacochcalcatl (jefe de la casa de armas). Ocupó el puesto de Tlacochcalcatl durante largos años y hasta en la Noche Triste en la cual pereció (Junio, 1520), un famoso Itzcuauhtzin.

lolco. 6.—Y también en este año. 7.—Les vinieron persiguiendo los de Tlaxcala a los de Huexotzinco 8.—Nada más entonces Xicotencatl los vino persiguiendo 9.—Y al hacerse la guerra 10.—ya se dijo, "aquí murió Totozaca, tlacatecatl, que vivía en Tlatilolco". 11.—Cuando pasó esto, fueron completamente vencidos los de Huexotzinco.[34]

"Fueron completamente vencidos", por Tlaxcala. Otra versión de la muerte de Totozacatzin, se encuentra en las reminiscencias de uno de los soldados de Tlatelolco que llevaron allí a ayudar a los infieles Huexotzinco, y aparte de referirlo al año anterior (1517) concuerda con la versión chalca:

1.—Calli/1517/ fué cuando los Auayoca fueron destruidos. 2.—1200 tenochca fueron a morir. 3.—también fué cuando el tlacatecatl de Tlatelolco, Totozacatzin 4.—murió en el patio del templo de Huexotzinco. 5.—Lo tomaría Camastle. 6.—Allá estuvimos los tlatilulca 7.—Fuimos como guardia militar a Huexotzinco 8.—vigilamos a los tlaxcaltecas 9.—También fué cuando vino a encerrarse el huexotzincatl 10.—Aquí con nosotros anduvo el huexotzincatl 11.—ya nuevamente se pagó tributo cuando por fin lo vino a encerrar.[35]

Así terminó el episodio. Durante los meses de gobierno nativo que quedaban, Tlaxcala dominaba a su ve-

---

[34] 1.—XIII tochtli xihuitl 1518 años. 2.—ypan yn yhcuac ye no ceppa. 3.—yyaohuan mochiuhque yn México yhuan Huexotzinca moyaomanilique; 4.—yhcuac quimictihque yaoc. 5.—yn itoca Totoçaca, tlacatecatl, Tlatilulco ychan. 6.—Auh ça nocuel ypan inyn. 7.—quinhual tocac Tlaxcaltecatl yn Huexotzinca, 8.—çan ye nocuel yehuatl yn Xicotencatl yn quinhualtocac; 9.—auh ynic moyaomanillique, 10.—ye omihto, oncan mic yn Totoçaca, tlacatecatl, Tlatilulco ychan. 11.—Yhcuac y ye cemi pehualloque in Huexotzinca. (CHIMALPAHIN).

[35] 286. 1.—matlactlomome calli [xi uitl] yquac auayoca yxpoliuhqe 2.—tenochca etzontli miquito. 3.—ça ye no yhcuac yn tlatilulco totoçatzi tlacatecatl 4.—teu[i]tualco mic vexotzinco. 5.—canazquia Camastle 6.—vmpa tonoqe titlatilulca 7.—tiyaotlapiato y uexotzinco 8.—tiquipia yn tlaxcalteca. 9.—ça no yquac valmotzacuh y vexotzinca. 10.—nican totla[n] ne[n]ca vexotzincatl. 11.—ye noceppa tecallaquiloc ynic ye quene quiualtzacuh.

cino. Cortés encontró a Huexotzinco con señor propio, un tal Quecehuatl, hijo de Tecayehuatl,[36] pero sujeto a la voluntad de Tlaxcala y pobre en el tributo que podía ofrecer. No hubo propiamente conquista española de Huexotzinco, porque este principado, débil y decaído, seguía el ejemplo de Tlaxcala y Tlaxcala se alió con Cortés. En 1519, a cuatro leguas de la ensangrentada Cholula, llegó el invasor a "...unas aldeas de la ciudad de Guasusingo, donde de los naturales fuí bien recibido, y me dieron algunas esclavas y ropa y ciertas piecezuelas de oro, que de todo fué muy poco; porque éstos no lo tienen a causa de ser de la liga y parcialidad de los tlaxcaltecas, y por tenerlos, como el dicho Muteczuma los tiene, cercados con su tierra, en tal manera que, con ningunas provincias tienen contratación mas que en su tierra, y a esta causa viven muy pobremente".[37]

---

[36] *Cantares* (Garibay, 43) Unos Anales,...

[37] Cortés, *Segunda carta*, 170. B. Díaz, Cap. LXXXVI, está de acuerdo sobre la pobreza de los regalos y la amistad con Tlaxcala.

NORTEAMERICA EN LA CONCIENCIA HISPANOAMERICANA

Por *Leopoldo* ZEA

Profecía sobre Norteamérica

QUIZÁ no se encuentre en toda la historia universal de los pueblos el ejemplo de cómo un pueblo puede persistir en la conciencia de otro como los Estados Unidos de Norteamérica en la conciencia hispanoamericana. Mucho tiempo antes de alcanzar su emancipación política, y a través de toda su historia independiente. Hispanoamérica se ha encontrado siempre con Norteamérica: Unas veces, como el máximo de los modelos, otras, como la máxima decepción. Norteamérica ha sido para Hispanoamérica, entre otras cosas, la fuente de todos sus sentimientos de inferioridad. Posiblemente tampoco encontraremos ejemplos como el de Hispanoamérica, con la conciencia incisa, dividida: por una lado la realidad, aquello que se es por destino histórico; y por el otro lo que se quiere ser por libre decisión. Dentro de aquella realidad histórica surge siempre España; dentro del ideal, lo que se quiere ser, surge Norteamérica. En la conciencia hispanoamericana se desencadena una gran lucha, mediante la cual Hispanoamérica trata de arrancarse ese pasado que considera nefasto y la fuente de todas sus incapacidades, al mismo tiempo que aspira a ser en el Sur algo semejante a lo que los Estados Unidos son en el Norte. Una breve reseña de esta incisión en la conciencia hispanoamericana será la que aquí se exponga.

En un *Memorial* apócrifo atribuído al Conde de Aranda para calumniarlo ante el rey de España, se decía que mediante un cambio en la política de la Metrópoli

frente a las Colonias, se podría salvar al Imperio Español. En este memorial apócrifo se preveía ya que esa Nación, los Estados Unidos, a la cual España y Francia habían ayudado para alcanzar su independencia, sería en el futuro un ejemplo que estimularía a las colonias hispanoamericanas en sus aspiraciones de renovación política, social y económica. De aquí que fuese menester que España viese en sus colonias a hijas y no hijastras. Sólo la comunidad de destinos, la comunidad de fines semejantes, salvaría la unidad del Imperio Español. Este permanecería mientras sus intereses fuesen los intereses de las colonias. Las trece colonias libertadas por Washington en Norteamérica mostrarían bien pronto cómo la comunidad de intereses hace la grandeza de los pueblos. "Esta República —se profetizaba sobre los Estados Unidos— ha nacido por así decirlo, pigmea, y ha necesitado del auxilio y apoyo nada menos que de dos estados tan poderosos como Francia y España para conquistar su independencia; pero vendrá un día en que ella será gigante, un verdadero coloso temible en aquellas comarcas, y entonces olvidando los beneficios que ha recibido sólo pensará en su propio interés y crecimiento". Y se agregaba, hablando del nuevo espíritu político que animaba a esta Nación y que pronto atraería a otros pueblos, el liberalismo: "La libertad de conciencia, la abundancia de tierras fértiles en las cuales pueda establecerse y desarrollarse una gran población, así como las ventajas que ofrece el Gobierno recientemente establecido, llevarán a ese país artesanos y agricultores de todas las naciones".

Pero España no sabrá escuchar esta advertencia, no sería sino un instrumento para denigrar a un noble; sus ojos carecerán del don de la profecía y no sabrán mirar más allá de los limitados intereses de la Metrópoli. Hispanoamérica seguirá siendo una hijastra, o algo peor, una hija natural, el fruto de una aventura. Los "Ilustrados" señores de la España del XVIII seguirán siendo tan déspotas como los de la España de Felipe II. Frente a los súbditos hispanoamericanos no cabía otra actitud que la hecha saber por el Virrey de la Nueva España, D. Carlos Francisco de Croix, Marqués de Croix, a los habitantes de la Nueva España. En nombre del Rey, Carlos III, en bando

expedido el año de 1767, se dice: "... de una vez para lo venidero deben saber los súbditos de el gran Monarca que ocupa el trono de España, que nacieron para callar y obedecer y no para discurrir, ni opinar en los altos asuntos del Gobierno". Tal es la España que habrá de quedar en la conciencia de los hispanoamericanos; frente a ella estará la Nación que hablaba de la libertad de conciencia y del *Gobierno del Pueblo y para el Pueblo.* Afanosamente tratarán de libertarse de la primera y de ser semejantes a la segunda. La lucha será más trágica y desesperada en la medida en que Hispanoamérica siente a esa España hondamente arraigada. Los hispanoamericanos la sentirán en todos sus actos, gestos y actitudes, y con ellos, en todas sus desgracias. Liberados de ella políticamente, saben que esto no es suficiente, que es menester arrancársela de las entrañas. A la emancipación política debe seguir otra emancipación, lo que llamarán *emancipación mental.* Y al lado de lo que se era, y se quería dejar de ser, el modelo de lo que se quería ser: los Estados Unidos de Norteamérica.

En 1822, don Diego Portales, ese extraño dictador que logró imponer, por la letra, el orden español, pero "sin España", en la entonces recién emancipada República de Chile, decía, en forma igualmente profética, en una carta a su amigo José M. Cea: "Mi querido Cea: los periódicos traen agradables noticias para la marcha de la revolución de toda América. Parece algo confirmado que los Estados Unidos reconocen la independencia americana. Aunque no he hablado con nadie sobre este particular, voy a darle mi opinión. El Presidente de la Federación de Norteamérica, Mr. Monroe, ha dicho: "se reconoce que la América es para éstos". ¡Cuidado con salir de una dominación para caer en otra! Hay que desconfiar de esos señores que muy bien aprueban la obra de nuestros campeones de liberación, sin habernos ayudado en nada: he aquí la causa de mi temor. ¿Por qué ese afán de Estados Unidos en acreditar Ministros, Delegados y en reconocer la independencia de América, sin molestarse ellos en nada? ¡Vaya un sistema curioso, mi amigo! Yo creo que todo esto obedece a un plan combinado de antemano; y ese sería así: hacer la conquista de América, no por las

armas, sino por la *influencia* en toda esfera. Esto sucederá, tal vez hoy no; pero mañana sí. No conviene dejarse halagar por estos dulces que los niños suelen comer con gusto, sin cuidarse de su envenenamiento".

¿A qué dulces se refería Portales? A la Democracia, al liberalismo, a la libertad de conciencia, en fin, a todos los ideales que muchos hispanoamericanos veían encarnados en Norteamérica y aspiraban a realizar en Hispanoamérica. Para ellos no estaban hechos los hispanoamericanos, esto es, *educados*. "La *Democracia* —decía Portales en la misma carta—, que tanto pregonan los ilusos, es un absurdo en los países como los hispanoamericanos, llenos de vicios y donde los ciudadanos carecen de toda virtud, como es necesario para establecer una verdadera *República*". Pero tampoco se declara Portales por una *Monarquía*, ésta no es tampoco el ideal para un gobierno hispanoamericano. "La *República* —agrega— es el sistema que hay que adoptar; ¿pero sabe cómo yo la entiendo para estos países? Un gobierno fuerte, centralizador, cuyos hombres sean verdaderos modelos de virtud y patriotismo, y así enderezar a los ciudadanos por el camino del orden y de las virtudes. Cuando se hayan moralizado, venga el Gobierno completamente liberal, libre y lleno de ideales, donde tengan parte todos los ciudadanos. Esto es lo que yo pienso y todo hombre de mediano criterio pensará igual".

En otras palabras, lo que Portales proponía era una dictadura para alcanzar la Democracia; el despotismo, para alcanzar la libertad. Ya, desde esta época, se ha hecho patente el dualismo trágico y contradictorio que animará toda la historia de nuestros países. Un dualismo que sólo se ha planteado a los hispanoamericanos; nuestros liberales no lo encuentran en el país que les sirve de modelo, en los Estados Unidos. Desesperados volverán los ojos hacia sí mismos y encontrarán en sus entrañas la causa: España, siempre España. ¡Ah, si no fueran españoles, hijos de españoles, no tendrían que educarse para la libertad! ¡Si fuesen de la misma raza que ha poblado el Norte, habrían nacido con la libertad! En la conciencia hispanoamericana va creciendo el modelo, en la medida en que también se va acrecentando un sentimiento de inferiori-

dad y fatalismo. La derrota de México en 1847 no hará sino estimular este sentimiento y el afán por ser, cada vez más, semejantes al país vencedor. La recriminación no lo fué tanto contra el agresor como contra la raza a la cual pertenecían los vencidos. La guerra de 47 no la perdió México, sino toda Hispanoamérica. Esta guerra estaba ya perdida el día en que toda Hispanoamérica, lograda su independencia política, se dividió y subdividió. Faltaba el interés común que había unido a las Colonias Norteamericanas; no tenían más unidad que la de la fuerza despótica de la Metrópoli española. Rota ésta, no hubo ya más unidad que la que pudo establecer la fuerza, igualmente despótica, de los caudillos hispanoamericanos. La conciencia de esta división y sus causas darían también la victoria moral a quienes nos habían agredido por razones que de ninguna manera podrían justificarse con los ideales que Hispanoamérica admiraba en Norteamérica.

Hispanoamérica después de su Independencia

En 1847, el año del desastre mexicano, la unidad, que por cerca de tres siglos había mantenido a España en sus colonias de América, se había esfumado. Centroamérica, separada ya de México, se iba subdividiendo en pequeñas repúblicas. El ideal de Simón Bolívar, la unidad de la América Hispana, no había pasado de ser un sueño. En 1830 se separaban, Venezuela por un lado y Ecuador por el otro, de la Gran Colombia fundada por Bolívar. El mismo libertador dividía al Perú al permitir, en 1825, que el Alto Perú se declarase república independiente: la República de Bolivia. Por su lado, la República de Chile, guardaba celosamente su independencia, no permitiendo, inclusive, se formasen alianzas que pudieran ser para ella una amenaza. En nombre de esta seguridad declaraba la guerra y vencía en 1839 a la Confederación Peruanoboliviana organizada por el general boliviano Santa Cruz. En cuanto al llamado, durante la Colonia, Virreynato del Río de la Plata, de su seno habrán de salir tres repúblicas: la República del Paraguay, la República del Uruguay y la República Argentina. Inútilmente tratará, esta última,

de establecer su autoridad sobre las otras dos: en el Paraguay el dictador D. José Gaspar Rodríguez de Francia, logra mantener a esta república en completo aislamiento; y en el Uruguay, el caudillo José Gervasio Artigas inicia la lucha por la autonomía de este país respecto a la Argentina.

A esta división de Hispanoamérica en numerosas repúblicas se unía otra división: la interna. Esta era, en realidad, la raíz de la primera. Los hispanoamericanos se habían dividido en numerosas facciones en lucha perpetua los unos contra los otros. Las banderas enarboladas eran diversas; pero el fin último de todas estas guerras intestinas era siempre el mismo: el poder: el poder por el poder. Lograda la emancipación política de España el problema que se planteó fué el de ¿Quién substituiría a España en el poder? Federalistas contra Centralistas, Federalistas contra Unitarios, Pipiolos contra Pelucones, tales eran los nombres que solían tomar las facciones en lucha. Pero detrás de estos nombres se encontraban siempre los llamados intereses de *cuerpo*. Los intereses del clero, los intereses de la milicia, los intereses de los caudillos; pero nunca los intereses del pueblo. Cada uno de estos grupos buscando la mayor concentración de poder, y si en sus manos hubiera estado, la misma concentración que tuvo la Corona española. A la anarquía que siguió a la Independencia sucedió el establecimiento de dictaduras locales o nacionales. Por lo general las dictaduras de los caudillos nacionales se apoyaron en las dictaduras de los caudillos locales. El desconocimiento de los intereses de estos caudillos provocaba siempre nuevas revueltas y la eliminación del dictador nacional.

En 1847 el panorama político de Hispanoamérica era, más o menos, el siguiente: En Guatemala el General Rafael Carrera se ve obligado a renunciar por una asonada militar; le sucede Juan Antonio Martínez, el cual pronto tendrá que enfrentarse a otras asonadas. Nicaragua ha quedado exhausta en la guerra, provocada por cuestiones de política interna, contra Honduras y El Salvador. En Honduras ha asumido el poder, por elección, Juan Lindo, quien protesta contra los Estados Unidos por el atropello hecho a México, y también se ve obligado a sofocar revo-

luciones. En Colombia, después de una serie de revueltas, gobierna Tomás Cipriano Mosquera, quien, con un espíritu liberal impulsa la cultura de su país. En Venezuela gobierna, como hombre fuerte, el caudillo José Antonio Páez, que en 1830 desconoció la autoridad de Bolívar. En Ecuador, una serie de cuartelazos y revoluciones quitan y ponen presidentes. En el Perú, después de una larga anarquía, gobierna con mano fuerte y un alto espíritu de progreso, el general Ramón Castilla. En Bolivia, después, también, de una situación anárquica, el general Belzú es proclamado presidente de la República por el ejército, erigiéndose en dictador desde 1839 hasta 1851 en que convoca a elecciones libres; se distingue también por su carácter liberal. En la República de Chile, el general Manuel Bulnes, vencedor de la Confederación Peruano-Boliviana gobierna por segunda vez de acuerdo con la Constitución establecida por D. Diego Portales en 1835 la cual concedía al Presidente de la República las máximas facultades. Tal como lo había pensado Portales: Un poder semejante al español, pero sin España. Contra la dictadura constitucional, que no contra dictadura personal alguna, se alzará en Chile uno de los más brillantes grupos en la historia de las Instituciones hispanoamericanas, dentro de este grupo se destacan, entre otros: Francisco Bilbao y José Victorino Lastarria. En el Paraguay, muerto el dictador Francia, asume la dictadura desde 1840 a 1862, Carlos Antonio López. En cuanto a la Argentina, ésta sufre una de las dictaduras más famosas en la historia de Hispanoamérica, la de Juan Manuel Rosas. Y Montevideo, la que habrá de ser capital del Uruguay, sufre el asedio de las tropas del dictador argentino.

Tal era el panorama de Hispanoamérica hace cien años. Anarquía o dictadura; dictadura o anarquía. Dictadores u hombres fuertes. Dictadura constitucional, como en Chile; o dictadura personal como en la Argentina y otros pueblos. Dictaduras conservadoras o dictaduras liberales. Dictaduras para mantener el orden a la manera española o dictadura para la libertad. Pero siempre dictaduras, al parecer el único remedio contra la anarquía. El liberal chileno Francisco Bilbao decía, hablando de los partidos, de todos los partidos, en Hispanoamérica: "Los

pelucones, los conservadores, los rojos, los liberales, los demócratas, los unitarios, los federales, todos han acariciado la dictadura. Con la mejor intención, se dicen los partidos: la dictadura para hacer el bien". "Es decir, el despotismo para afianzar la libertad. ¡Terrible y lógica contradicción!... la dictadura para fundar la libertad". "Los partidos civilizados piden la dictadura provisoria para asegurar su victoria contra otro partido". "Sube al poder el partido conservador, ¿cómo conservar sin dictadura?" "Sube el partido liberal, ¿cómo reformar sin dictadura?" "Si es conservador el partido federal, entonces el unitario lo ataca en nombre de las reformas. Y uno y otro apelan a la dictadura para defenderse y sostenerse". El pesimismo de Bilbao le conduce a decir: "Hemos nacido bajo dictaduras, nos educamos viéndolas y nos entierran las dictaduras". Y el argentino Domingo Faustino Sarmiento decía: "Veinte años nos hemos ocupado en saber si seríamos federales o unitarios". Y, "como para ser unitarios o federales", era menester que los unos eliminasen a los otros; "era necesario que los unos matasen a los otros, los persiguiesen o expatriasen, en lugar de doblar el país han disminuído la población; en lugar de adelantar en saber, se ha tenido cuidado de perseguir a los más instruídos". En el fondo, continúa, la Revolución de Independencia estaba animada por "el incurable deseo de aprovechar una ocasión propicia para substituir la administración peninsular por una administración local". O, en otras palabras: substituir la dictadura española por una dictadura hispanoamericana.

La herencia hispana

El origen, la causa, de todos esos males era, para estos hombres, como ya se anticipó, España. El maestro venezolano, Andrés Bello, decía: "Arrancamos el cetro al monarca, pero no al espíritu español: nuestros congresos obedecieron, sin sentirlo, a inspiraciones góticas... hasta nuestros guerreros, adheridos a un fuero especial que está en pugna con el principio de la igualdad ante la ley, revelan el dominio de las ideas de esa misma España cuyas banderas hollaron". Y el chileno, José Victorino Lastarria

decía: "Apenas terminada la Revolución de Independencia, cuando naturalmente, por un efecto de las leyes de la sociedad, comenzó a abrirse paso la reacción del espíritu colonial y de los intereses que esa revolución había humillado. Los capitanes que la habían servido llevaban ese espíritu en su educación y en sus instintos". El argentino Sarmiento, con su acostumbrada violencia exclamaba: "¡No os riáis pueblos hispanoamericanos, al ver tanta degradación! ¡Mirad que sois españoles y la inquisición educó así a España! ¡Esta enfermedad la traemos en la sangre!" Esteban Echeverría, uno de los opositores de la dictadura de Rosas, decía: "La generación americana lleva inoculados en su ser los hábitos y tendencias de otra generación. En su frente se nota, si no el abatimiento del esclavo, las cicatrices recientes de la pasada esclavitud". "Su cuerpo se ha emancipado, pero su inteligencia no". Hispanoamérica independiente sostiene aún, "en signo de vasallaje, los cabos del ropaje imperial de lo que fué su Señora, y se adorna con sus apolilladas libreas". Ya "los brazos de España no nos oprimen, pero sus tradiciones nos abruman". "La revolución marcha, pero con grillos".

¿Cuál era esta herencia? ¿Cuáles los hábitos y costumbres que daban origen a todos esos males que pesaban sobre los hispanoamericanos? Don José María Luis Mora, en México, hablaba de algunos de estos hábitos. Dentro de éstos se destaca el llamado *espíritu de cuerpo*. Este espíritu, decía, "debilita notablemente o destruye el espíritu nacional". "En el estado civil de la antigua España había una tendencia marcada a crear corporaciones, y a acumular sobre ellas privilegios y exenciones de fuero común". Sólo en función de estos privilegios actuaban españoles e hispanoamericanos. El sentido de lo nacional no existía. Para estos hombres era más apreciable el título de oidor, o cualquier otro que el de mexicano. Hablar a éstos de intereses nacionales habría sido algo inútil, no podían conocer otros que los del cuerpo al cual pertenecían. "Si entonces —dice Mora— se hubiera reunido un Congreso ¿quién duda que los diputados habrían sido nombrados por los *cuerpos* y no por las juntas electorales; que cada uno de ellos se habría considerado como representante de ellos y no de la nación, y que habría

habido cien mil disputas sobre fueros, privilegios, etc. . . y nadie se habría ocupado de lo que podía interesar a la masa?" "El *cuerpo* se cree ofendido y deshonrado cuando uno de sus miembros aparece delincuente, y de aquí el empeño en ocultar su delito, o salvar al reo, en substraerlo de las manos de la autoridad o impedir su castigo". Pero que no suceda lo contrario, que no falte este miembro a las obligaciones que tiene con su clase o cuerpo, porque entonces "aunque éstas no interesen poco ni mucho a la sociedad, se levanta una polvareda, que muchas veces la autoridad pública no puede disipar".

Sarmiento, hablando de la inteligencia heredada por los hispanoamericanos decía: Si hemos de aceptar que "un músculo no usado por siglos. . . queda atrofiado por falta de uso"; si hemos de aceptar que la inteligencia al ejercitarse agranda el cerebro, "es de creerse que el del español no haya crecido más que en el siglo XIV, antes de que comenzase la Inquisición". El español ha perdido el hábito de ejercitar el cerebro, de aquí que la democracia y la libertad que ésta supone sean imposibles en Hispanoamérica. "Un español, o un americano del XVI, debió decir: existo, luego no pienso". Pues que no viviera si hubiera tenido la desgracia de pensar por cuenta propia. Con Castilla y Aragón triunfaron los bárbaros, pues sólo un pueblo bárbaro pudo pensar en imponer las creencias mediante el fuego. Tal es la mentalidad heredada por Hispanoamérica; tal es la enfermedad que traemos en la sangre. "El terror está en nosotros", concluía Sarmiento. Y Juan Bautista Alberdi, otro de los grandes pensadores argentinos, decía refiriéndose al dictador Rosas: Muchos pueblos de Hispanoamérica tendrán sus respectivos Rosas, no en vano se llama a Rosas "hombre de América". "Lo es en verdad, porque es un tipo político, que se hará ver al derredor de América, como producto lógico de lo que en Buenos Aires lo produjo y existe en los estados hermanos". Es herencia de lo que España hizo en la Colonia. "En todas partes el naranjo llegando a cierta edad, da naranjas. Donde haya repúblicas españolas, formadas de antiguas colonias, habrá dictadores".

"Nuestro pasado —decía Bilbao— es la España. La España de la Edad Media". Los hispanoamericanos han

heredado el Catolicismo que glorifica la esclavitud. "Una montaña de nieve sobre el fuego de la dignidad individual". Nosotros "salimos de la Edad Media de España". "Esclavitud, degradación. . . he aquí el pasado". Y José Victorino Lastarria decía refiriéndose a la Colonización: "Los españoles conquistaron la América, empapando en sangre su suelo, no para colonizarla, sino para apoderarse de los metales preciosos que tan abundantemente producía". Y cuando la quiso colonizar, transplantó "todos los vicios de su absurdo sistema de gobierno, vicios que se multiplicaron infinitamente por causas que tenían su origen en el sistema mismo". A estos vicios se unió el desprecio del insular por el dueño de la tierra americana y por el mestizo. Ser mestizo era el mayor baldón. "El mestizo llevaba en su frente la marca de la degradación y de la infamia, su nacimiento le condenaba a la desgracia de ser el paria de la sociedad. Su condición era mil veces peor que la del indígena". Este, junto con el indígena, tuvo que soportar los trabajos más rudos. Trabajo del cual se apartaban españoles y criollos. El trabajo fué visto como pena, como castigo, como algo degradante, digno de indios y de mestizos. Esta es "la causa que ha perpetuado entre nosotros la costumbre inmoral y perniciosa de despreciar a todos los que se consagran a las labores de la industria". De aquí se deriva también todo el burocratismo, la empleomanía, el deseo de vivir con puestos oficiales. El colono fué educado para la servidumbre, "y para no desear ni conocer siquiera una condición mejor que aquella a que estaba sometido". Las leyes y costumbres conspiraron para ocultarle su importancia moral y destruir su individualidad. "El colono en fin, no tenía conciencia de sí mismo, y todo él, su vida y sus intereses, estaban absorbidos en el poder real y teocrático, del cual dependían íntegramente". Tal era, en resumen, la herencia de España en América: despotismo o anarquía.

Pero los hispanoamericanos aspiran a algo completamente distinto, tan distinto que resulta contradictorio. Sienten como dos fuerzas en disputa que les desgarran el alma. Se trata de una disputa en la cual sólo una de estas fuerzas puede prevalecer. Francisco Bilbao las expresa bajo el nombre de Catolicismo y Republicanismo, religión

y política. Por lo general, dice Bilbao, la religión sostiene a la política y la política sostiene a la religión. Esta es la base de la paz perpetua. Pero cuando no sucede así, "cuando la religión niega a la política y ésta a la religión, los polos del universo moral se trastornan. Tal sucede en Hispanoamérica. El Catolicismo, como religión, niega a la República como política. El primero niega el principio fundamental de la República: la soberanía del Pueblo y la soberanía de la razón del individuo. En cuanto al republicanismo, éste "niega el dogma que le impone la obediencia ciega". "Este es el dualismo de la América del Sur, el cual nos llevará a la muerte, si no hacemos triunfar una de las dos proposiciones". No es posible ningún acuerdo, sólo cabe la elección: "O el Catolicismo triunfa y la Monarquía y la Teocracia se enseñorean de la América", "o el Republicanismo triunfa enseñoreando en la conciencia de todo hombre la razón libre y la religión de la ley". ¡Monarquía feudal o República liberal! La única política digna del Catolicismo es el absolutismo; la única religión digna del Republicanismo es el racionalismo. Es menester elegir. Y agrega Bilbao aludiendo a los modelos de estas dos fuerzas en pugna: "Para fortificar la América sería necesario o el predominio absoluto del Catolicismo con todas sus consecuencias como es Roma, o el predominio de la libertad como son los Estados Unidos". Ser como Roma, o ser como los Estados Unidos, tal es la disyuntiva.

Ahora bien, si Hispanoamérica está dispuesta a estar formada por pueblos plenamente libres, dueños de todos sus derechos, si está dispuesta a ser demócrata, republicana y liberal, entonces tendrá que renunciar a esa herencia española, tendrá que dejar de ser hispana en todos sus aspectos. Se vuelve a repetir, no hay disyuntiva para los hombres que quieren reformar a nuestra América. La civilización que nos legó España, dice Lastarria, "debe reformarse plenamente porque ella es el extremo opuesto de la democracia que nos hemos planteado. "La emancipación social americana —dice Esteban Echeverría— sólo podrá conseguirse repudiando la herencia que nos dejó España". "Es preciso —decía Mora—, para la estabilidad de una reforma, que sea gradual y caracterizada

por *revoluciones mentales*, que se extiendan a la sociedad y modifiquen no sólo las opiniones de determinadas personas, sino las de toda la masa del pueblo". En otras palabras, era menester cambiar los hábitos y costumbres que de España habían sido heredadas.

Norteamérica e Hispanoamérica

La emancipación mental, he aquí un problema que sólo a los hispanoamericanos se les podía plantear. A los norteamericanos jamás se les había planteado este problema. En Hispanoamérica la emancipación política había resultado inútil, necesitaba ser completada por un repudio total de todo lo que de España quedase. "Nuestra revolución —decía Echeverría—, a causa del encadenamiento fatal de los sucesos de la época, empezó por donde debía acabar, y ha marchado en sentido inverso de las revoluciones de otros países. Ved si no a los Estados Unidos: al desplomarse el poder colonial, la democracia aparece organizada y bella, radiante de inteligencia y juventud brota de la cabeza del pueblo, como Minerva de la frente de Júpiter". A Norteamérica le bastó emanciparse políticamente, no tuvo necesidad de renunciar a los hábitos y costumbres heredados de la Metrópoli. Todo lo contrario, fueron estos hábitos y estas costumbres heredadas de Inglaterra los que originaron su protesta y su afán de ser plenamente independientes. En cambio los hispanoamericanos consideran necesario emanciparse hasta de la literatura, tal como se lo plantea el romanticismo chileno y argentino. "Cuando los Estados Unidos —decía Lastarria—, se emanciparon políticamente, no se emanciparon de la literatura inglesa, y ésta pudo servirles y les sirvió, en efecto para su nueva situación, porque continuaron siendo británicos sus sentimientos y sus ideas, sus intereses y sus necesidades sociales, con la sola diferencia de que su sociabilidad debía ser mejor servida por la nueva organización republicana, y podía serlo porque esta no era una novedad violenta, sino un progreso, un desarrollo natural". Así, en Norteamérica la Independencia no fué sino el resultado de algo natural, tan natural como lo era la demo-

cracia y el liberalismo. Lo natural en Hispanoamérica fué todo lo contrario: el despotismo.

El mal está en la raza, van a concluir trágicamente estos hombres. En un pueblo se es naturalmente libre y en otro se es naturalmente esclavo. Unos heredan los bienes, el progreso, y otros el retroceso. Unos son hijos de la Modernidad y otros de la Edad Media. Los sajones son la encarnación de la primera, los hispanos de la segunda. Los hispanoamericanos ahondan en esta meditación para concluir en forma negativa por lo que se refiere a su propio ser. La idea, cada vez más fija, de dos Américas antitéticas se prende en sus mentes. En esta idea toca a nuestra América ser la expresión de todas las negaciones. "La libertad de pensar, como derecho ingénito, como derecho de los derechos —dice Bilbao—, caracteriza el origen y desarrollo de la Sociedad de los Estados Unidos. La libertad de pensar *sometida,* la investigación libre *limitada* a las cosas exteriores, a la política, administración, etc. . . fué la *mutilada* proclamada por los revolucionarios del Sur". ¿Por qué? se pregunta, porque el Norte era protestante y el Sur católico. Es decir, el uno no recibía dogmas, sino practicaba el "libre examen"; el otro no hace sino acatar los dogmas que se le entregan. "De su soberanía conquistada en el dogma nace —en el Norte— su soberanía en la política". "El que es libre en la aceptación del dogma, tiene que ser libre en la formación de la ley. El despotismo es imposible". "En el Norte —dice Lastarria—, el pueblo era soberano de hecho y de derecho, y daba la ley y administraba todos sus intereses por medio de sus representantes. En la América española no existía el pueblo, la sociedad estaba anulada y no vivía más que para la gloria y provecho de su soberano, de un señor absoluto y natural". Lo que en el Norte era natural, el Sur tenía que ganarlo a fuerza de enormes sacrificios.

Y Juan Bautista Alberdi decía al respecto, pero ampliando el aspecto negativo a todo lo latino. "En las sociedades de origen greco-romano, en ambos mundos, los individuos, más bien que libres, son los siervos de la Patria". En estos pueblos no se entiende a la libertad de la Patria como la libertad de sus individuos. "La Patria es libre, en cuanto no depende del extranjero; pero el indi-

viduo carece de libertad en cuanto depende del Estado de un modo omnímodo y absoluto". En cambio —compara— en Norteamérica "los derechos del hombre equilibran allí en su valor a los derechos de la Patria, y si el Estado fué libre del extranjero, los individuos no lo fueron menos respecto del Estado". De aquí ha surgido ese gran mal de nuestros pueblos: "Esperarlo todo del Estado". Porque el hombre que no sabe alcanzar su bienestar sirviéndose de sus propias fuerzas, tampoco será capaz de alcanzar su libertad. "Si más de un joven —agregaba Alberdi— en vez de disputarse el honor de recibir un salario como empleado o agente o sirviente asalariado del Estado, prefiriese el de quedar señor de sí mismo en el gobierno de su granja o propiedad rural, la Patria quedaría desde entonces colocada en el camino de su grandeza, de su libertad y de su progreso verdadero". El progreso tiene como resorte la independencia del individuo. "A la libertad del individuo. . . debieron los pueblos del Norte la opulencia que les distingue". La verdadera grandeza tiene su origen en el egoísmo. Esto son los Estados Unidos, un pueblo de hombres egoístas que anhelaron siempre su propio bienestar. En ellos la Patria no es sino el símbolo del propio bienestar personal. La Patria es aquello que su bienestar exige. Y en la medida en que éste se logra la Patria va creciendo en poder y riqueza. El norteamericano al hacer su propia grandeza hace la de su país. Nosotros no, queremos que el Estado nos haga todo, de donde resulta nuestra esclavitud. "Los americanos del Norte no cantan a la libertad pero la practican en silencio. La libertad para ellos no es una deidad, es una herramienta ordinaria, como la barreta o el martillo. Washington y sus contemporáneos lucharon más por sus derechos individuales, por sus libertades, que por la simple independencia de su país. Así, al obtener los unos obtuvieron la otra. Y esto también a diferencia de los hispanoamericanos, que obtuvieron la independencia política, pero no la libertad individual.

Y don Simón Rodríguez, maestro del libertador Bolívar, decía: En los Estados Unidos los empleos son casi concejiles —se toman como una carga— y los que los solicitan buscan un medio de hacer brillar su patriotismo,

y. . . los conocimientos son los que los sostienen. Entre los hijos de españoles se busca el empleo por el título o renta, como lo venían haciendo sus padres: allá quieren *servir*, acá *representar*". "En los Estados Unidos, el Presidente, el Ministro y todos los magistrados se llaman por sus nombres. . . entre nosotros se renuncia al nombre por el título. . . : el señor Ministro, el señor Tesorero, el señor Portero". En el Norte, "cada individuo cuando habla sin afectación dice *yo;* en la América del Sur, al más estudiado se le va la lengua y dice *mi amo*". La Civilización Yanqui —dice Sarmiento— fué la obra del arado y de la cartilla; a la Sudamericana la destruyeron la cruz y la espada. Allí se aprendió a trabajar y a leer, aquí a holgar y rezar". "Allá la raza conquistadora introdujo la virtud del trabajo; aquí se limitó a vegetar en la burocracia y el parasitismo".

Como se ve, los hispanoamericanos, presos ya de un hondo sentido de inferioridad, no tienen otro camino que la renuncia a esa realidad que les era propia. Era menester que se arrancasen lo hispanoamericano, que dejasen de ser ya tales. ¿Para qué? Oigamos a Sarmiento, el hombre que con más violencia trató de realizarlo: "Reconozcamos —dice con gran pesimismo— el árbol por sus frutos: son malos, amargos a veces, escasos siempre". "La América del Sur se queda atrás y perderá su misión providencial de sucursal de la civilización moderna. No detengamos a los Estados Unidos en su marcha; que es lo que en definitiva proponen algunos. Alcancemos a los Estados Unidos. Seamos la América como el mar es el océano. Seamos Estados Unidos". "¡Llamaos los Estados Unidos de la América del Sud, y el sentimiento de la dignidad humana y una noble emulación conspirarán en no hacer un baldón del nombre a que se asocian ideas grandes!"

En cuanto a México, el país que había sufrido el impacto norteamericano en la más dolorosa de las experiencias, reacciona también en forma emulativa. A la admiración, que no desaparece, a pesar de todo, se une el temor. Justo Sierra, muchos años después de esta experiencia, decía: "Necesitamos colonización, brazos que exploten nuestra riqueza. Es menester pasar de la era *militar* a la

era *industrial.* Y es menester pasar aceleradamente, porque el gigante que crece a nuestro lado y que cada vez se aproxima más a nosotros, a consecuencia del auge fabril y agrícola de sus estados fronterizos y al incremento de sus vías férreas, tenderá a absorbernos y a disolvernos si nos encontramos débiles". En 1879, algunos años antes de que Sierra hubiese estampado estas palabras en su *Evolución política del pueblo mexicano,* había expresado en un diario el mismo temor. La inmensidad del territorio —aún inmenso para nosotros—, la falta de comunicaciones y la falta de unidad "hace de la nación mexicana uno de los organismos más débiles, más inermes, de los que viven dentro de la órbita de la civilización". México se va destruyendo a sí mismo, mientras "junto a nosotros vive un maravilloso animal colectivo, para cuyo enorme intestino no hay alimentación suficiente, armado para devorar, mientras nosotros cada día ganamos en aptitud para ser devorados". Frente a ese coloso estamos expuestos "a ser una prueba de la teoría de Darwin, y en la lucha por la existencia, tenemos contra nosotros todas las probabilidades".

La derrota de 47 había sido la natural consecuencia de esa debilidad interna de los mexicanos. O más ampliamente, consecuencia de la debilidad de la raza hispánica, de la raza latina. Para evitar otra derrota era menester que México fuese tan fuerte como los Estados Unidos. Ahora bien, ¿cómo iba a realizarse esto? Don Telesforo García, escribía en el mismo periódico de Sierra: ¿Cómo vamos a regenerarnos —preguntaba— si incrementamos los defectos de nuestra raza, los defectos del genio latino, haciéndolo desbordarse en vez de ponerle un dique? Los latinos tenemos un espíritu soñador, eminentemente místico, de donde resulta absurdo que en vez de disciplinar el entendimiento con métodos científicos muy severos se halaguen los sueños y la fantasía. Necesitamos ser eminentemente *prácticos,* experimentalistas e investigadores. Era menester ser *positivistas.* Esto eran los grandes pueblos sajones, Inglaterra y los Estados Unidos. En estos países, decía otro de los redactores del mismo periódico, "está más segura la libertad y mejor garantizado el derecho". Tal es lo que pretendieron ser, no sólo México sino la

mayor parte de los países hispanoamericanos. Trataron de ser semejantes al modelo, a los Estados Unidos. Por todos los medios a su alcance trataron de arrancarse lo que de hispanoamericanos tenían. Algunos países, como la Argentina, casi lo lograron; pero la mayoría siguió inútilmente luchando contra su realidad. Siguieron siendo lo que querían evitar: soñadores, idealistas, esto es, ajenos a su realidad. El positivismo como doctrina educativa prendió en todos estos países. Pero tal cosa no dió lugar a hombres prácticos, semejantes a los sajones. La industrialización, las riquezas naturales, no fueron explotadas por sus manos, todo esto quedó en manos extranjeras. Sólo surgieron oligarquías o nuevas dictaduras. Sólo que ahora hablaban del progreso y de la ciencia. Hispanoamérica siguió siendo hispanoamericana.

Lo positivo en Hispanoamérica

PERO ¿estaba o está todo perdido? ¿Estamos condenados, a pesar de todos los esfuerzos, a no ser sino todo aquel conjunto de negaciones que vieron nuestros aun próximos antepasados? ¿Toda nuestra herencia era mala? ¿Todo lo hispánico era malo? ¿Lo era esa herencia latina? Y nuestro mestizaje, el peor de los males para varios hispanoamericanos, ¿era en verdad algo negativo? Sarmiento y otros, al mal de ser descendientes de españoles sumaban el mal de haberse éstos mezclado con razas inferiores. No, muchos de estos hombres verían que no todo era negativo. Ya el mismo hecho, la crítica; esto es, la dura autocrítica a que Hispanoamérica se sometía, mostraba que no todo era malo. El afán de mejoramiento, a pesar de todas las imposibilidades, mostraba que había algo positivo. En cuanto a España, la España a la cual se quería renunciar definitivamente, tampoco era pura negación. Mucho había y hay de ella que puede ser potenciado. España no es sólo la inquisición, ni toda España está simbolizada en Felipe II, Fernando VII o Francisco Franco. Había y hay otra España, lo que se ha llamado la España blanca, en lucha también como nosotros, contra la España negra. La España de Vitoria y Luis Vives; la España

de Prim y la España que está ahora en el destierro o en las cárceles de la España despótica.

De esta España amante de las libertades como los mejores hijos de Hispanoamérica hablaba Andrés Bello cuando se preguntaba cómo había sido posible la Independencia hispanoamericana a pesar de ser los hispanoamericanos herederos de un pueblo en apariencia lleno de negaciones. "Jamás un pueblo profundamente envilecido —decía—, completamente anonadado, desnudo de todo sentimiento virtuoso, ha sido capaz de ejecutar los grandes hechos que ilustraron las campañas de los patriotas, los actos heroicos de abnegación, los sacrificios de todo género con que (varias naciones) americanas conquistaron su emancipación política". Este espíritu de abnegación y sacrificio fué heredado de España y fué este mismo espíritu el que venció a la propia España. "El que observe con ojos filosóficos la historia de nuestra lucha con la metrópoli —agregaba—, reconocerá sin dificultad que lo que nos ha hecho prevalecer sobre ella es cabalmente el elemento ibérico. La nativa constancia española se ha estrellado contra sí misma en la ingénita constancia de los hijos de España". El instinto, que no la conciencia de la Patria, llevó a los pechos americanos a realizar proezas semejantes a las que realizó el pueblo español en Numancia y Zaragoza. "Los capitanes y las legiones veteranas de la Iberia trasatlántica fueron vencidos y humillados por los caudillos y los ejércitos improvisados de otra Iberia joven que, adjurando en nombre, conservaba el aliento indomable de la antigua defensa de sus hogares". Lo único ajeno en esta rebelión fué el llamado "espíritu republicano". España no lo tenía. "Pero en el fondo de esas almas, había semillas de magnanimidad, de heroísmo, de altiva y generosa independencia. . . algo más había en esas cualidades que la estúpida insensatez de la esclavitud". Las nuevas ideas, concluye, triunfarán, cuando sean adaptados a la realidad hispanoamericana, "cuando" se efectúe una penetración más íntima de la idea imitada, de la idea advenediza, en los duros y tenaces materiales ibéricos".

Francisco Bilbao se hacía la misma pregunta. ¿Cómo, a pesar de todo, los hispanoamericanos alcanzamos la independencia política y luchamos por la libertad de pensa-

miento? Porque lo traíamos en la sangre, porque anhelábamos la libertad a pesar de todo. Y a continuación pasaba a hacer Bilbao un balance entre lo que Norteamérica ha mostrado ser y lo que Hispanoamérica es. "El libre pensamiento..., la franquicia moral y la tierra abierta al emigrante —decía— han sido las causas de su engrandecimiento y de su gloria". En los anales de la historia de Norteamérica, ese fué el momento heroico. "Todo creció: riqueza, población, poder y libertad". "Despreciando tradiciones y sistemas y creando un espíritu devorador del tiempo y del espacio, han llegado a formar una nación, un genio particular". Pero, agrega, "volviendo sobre sí mismos y contemplándose tan grandes, han caído en la tentación de los titanes, creyéndose ser los árbitros de la tierra y aun los contenedores del Olimpo". Este pueblo, modelo de libertades, no actuó con otras razas y otros pueblos con el mismo espíritu. "No abolieron la esclavitud en sus estados, no conservaron las razas heroicas de sus indios, ni se han constituído en campeones de la causa universal, sino del interés americano... del individualismo sajón". Y después, agrega, "se han precipitado sobre el Sur". Del Norte es menester que asimilemos lo positivo: "El Norte tiene la libertad", el Sur la esclavitud teocrática. Sin embargo —dice—, "a pesar de eso, hubo palabras, hubo luz en las entrañas del dolor, y rompimos la piedra sepulcral y hundimos esos siglos en el sepulcro de los siglos que nos habían destinado". Nosotros, a diferencia de los Estados Unidos, "en seguida hemos tenido que organizarlo todo. Hemos tenido que consagrar la soberanía del pueblo en las entrañas de la educación teocrática". "Hemos hecho desaparecer la esclavitud de todas las repúblicas del Sur; nosotros los pobres, y vosotros los felices y los ricos no lo habéis hecho". "Nosotros, hemos incorporado e incorporamos a las razas primitivas... porque las creemos nuestra sangre y nuestra carne; y vosotros las exterimnáis jesuíticamente". Nosotros, continúa Bilbao, "no vemos en la tierra, ni en los goces de la tierra el fin definitivo del hombre; el negro, el indio, el desheredado, el infeliz, el débil, encuentran en nosotros el respeto que se debe al título y a la dignidad del ser humano". "He aquí —concluye— lo que los republicanos de la América del Sur se

atreven a colocar en la balanza, al lado del orgullo, de las riquezas y del poder de la América del Norte".

Contra el "positivismo", la "sajonización", el "norteamericanismo", y en defensa de la personalidad de Hispanoamérica se alzan, en ésta, varias voces. Tal es el *Ariel* de José Enrique Rodó. "Se imita —dice el pensador hispanoamericano— a aquel en cuya superioridad o cuyo prestigio se cree. Es así como la visión de una América *deslatinizada* por su propia voluntad, sin la extorsión de la conquista, y relegada luego a imagen y semejanza del arquetipo del Norte, flota ya sobre los sueños de muchos sinceros interesados por nuestro porvenir. . . y se manifiesta por constantes propósitos de innovación y de reforma. Tenemos nuestra nordomanía. Es necesario oponerle los límites que la razón y el sentimiento señalan de consuno". Comprendo, continúa, diciendo, que se aspire a reformar para acomodar a un pueblo a las nuevas circunstancias. "Pero no veo la gloria ni el propósito de desnaturalizar el carácter de los pueblos —su genio *personal*— para imponerles la identificación con un modelo extraño al que . . . sacrifiquen la originalidad irremplazable de su espíritu. . . esto equivale. . . a la tentativa de incorporar, por simple agregado, una cosa muerta a un organismo vivo". Y hablando del espíritu norteamericano dice: "Su prosperidad es tan grande como su imposibilidad de satisfacer a una mediana concepción del destino humano". "Huérfano de tradiciones muy hondas que le orienten, ese pueblo no ha sabido substituir la idealidad inspiradora del pasado con una alta y desinteresada concepción delporvenir. Vive para la realidad inmediata del presente, y por ello subordina toda su actividad al egoísmo del bienestar personal y colectivo". "Aquella civilización puede abundar, o abunda. . . en sugestiones y en ejemplo fecundos; ella puede inspirar admiración, asombro, respeto; pero es difícil que cuando el viajero divise de alta mar su gigantesco símbolo, la Libertad. . . que yergue triunfalmente su antorcha sobre el puerto de Nueva York, se despierte en su ánimo la emoción profunda y religiosa con que el viajero antiguo debía ver surgir. . . el toque luminoso que la lanza de oro de la Atenea de la Acrópolis". "Esperemos que el espíritu de aquel titánico organismo social, que ha

sido hasta hoy *voluntad* y *utilidad* solamente, sea también algún día inteligencia, sentimiento, idealidad".

En cuanto al mestizaje, al que algunos hispanoamericanos llegaron a considerar un mal después de leer algunos libros escritos por sajones, será visto como lo más positivo de nuestra realidad. Ya Justo Sierra hablaba con orgullo de los mestizos. Y José Vasconcelos hará del mismo el eje de su tesis más original, la *Raza Cósmica*. "¡Cómo deben reír —dice Vasconcelos refiriéndose a los norteamericanos— de nuestros desplantes y vanidades latinas estos fuertes constructores de imperios! Ellos no tienen en la mente el lastre ciceroniano de la fraseología, ni en la sangre los instintos contradictorios de la mezcla de razas disímiles; pero cometieron el pecado de destruir esas razas, en tanto que nosotros las asimilamos, y esto nos da derechos nuevos y esperanza de una misión sin precedente en la Historia". En toda Hispanoamérica los libertadores se preocuparon por libertar por igual a indios, negros y blancos. "Se hizo en el bando latino lo que nadie pensó hacer en el Continente sajón. Allí siguió imperando la tesis contraria, y el propósito confesado o tácito de limpiar la tierra de indios, mongoles y negros para mayor gloria y ventura del blanco". La universalidad en la cultura, esta será al final de cuentas el premio a los sacrificios de Hispanoamérica. No el triunfo material, pero sí el espiritual. La misma actitud, la de potenciar lo hispanoamericano asume Antonio Caso y otros miembros de su generación. Su antipositivismo es afirmación de lo que ayer parecía puramente negativo. Frente a Norteamérica tiene juicios como éste: Hay en el mundo —dice— "quienes hacen cosas; pero sin grandeza moral; por eso han dominado y dominan todavía los Estados Unidos. Pero hay que pensar en que sobre todos los imperialismos han de flotar, tarde o temprano, el espíritu elevado y los altos ideales que llevan en su seno los pueblos latinoamericanos".

Conclusión

Así, frente a Norteamérica, la conciencia hispanoamericana ha venido tomando dos actitudes: una de *admira-*

ción y otra de *rechazo.* ¿Contradicción? No. Es que Hispanoamérica ha sabido captar los dos espíritus que animan al gran país del norte. Dos espíritus que luchan entre sí como entre nosotros luchan esas dos Españas heredadas. Allá, en el Norte, existen dos Norteaméricas: por un lado está la Norteamérica de Washington que afirmó los derechos del hombre; la de Lincoln que abolió la esclavitud; la de Roosevelt entendiendo la democracia en un sentido universal. Por el otro está la Norteamérica de las ambiciones territoriales, la del "destino manifiesto", la de las discriminaciones raciales, la de los imperialismos. Frente a la primera, los defectos de Hispanoamérica se hicieron manifiestos; frente a la segunda sus cualidades. La primera simbolizó a las libertades que anhelaban los mejores hombres de Hispanoamérica; la segunda el materialismo egoísta con que se vistieron los viejos despotismos hispanoamericanos.

Ahora, la generación que recuerda este infausto centenario, consciente de esta dualidad, desea y aspira al triunfo de la primera Norteamérica, al triunfo de Ariel, que es el triunfo de las libertades; y a la derrota de Calibán, el materialismo egoísta y despótico. La derrota de la Norteamérica de los materialismos será también la derrota de la Hispanoamérica de los despotismos: ya que aquélla ha encontrado su mejor aliado en ésta y viceversa. Pero dejemos que los mejores hombres de Norteamérica hagan su parte, mientras nosotros hacemos la nuestra.

JUSTO SIERRA, HEROE BLANCO DE MEXICO

Por *Wilberto L. CANTÓN*

ENTRE las estatuas que pueblan la historia de América, muy pocas son aquellas que dicen al espíritu algo más que la fecha de algún combate heroico o de alguna revolución triunfante. Avizorando el páramo de nuestro pasado, encontramos glorias de sangre y pólvora, nimbos de violencia, sombras de vicio: hombres a quienes la benevolencia no ha destronado del sitial en que los colocó la audacia o la hipocresía.

En México, quizá solamente Justo Sierra alce su estatua sin mácula alguna, con la marmórea serenidad del deber cumplido sin prisa ni desmayo, con la amena solemnidad de un dios mayor que todo lo comprende, porque descifra el presente inasible y adivina el futuro imponderable. Sólo a Justo Sierra no ha podido regateársele la gloria máxima de ser "El Maestro" que encantó con la palabra, sedujo con la elocuencia de la lección del mundo, y enseñó con el ejemplo.

Es Justo Sierra el héroe blanco que necesita una patria que ha tenido más demoledores de su incipiente vigor, que constructores del porvenir incierto que le aguarda. Más que aquel a quien llamaba "El Pacificador", Justo Sierra merece el noble título de "Héroe de la Paz", pues si nació en la contienda y creció entre los fragores de la lucha, nunca manchó con la crueldad ni enlodó su espíritu en el odio o la traición. El hizo de la paz en que laboró un campo de siembra, allá donde "El Pacificador" hubiera querido ver un cementerio.

Héroes de paz necesitamos, ejemplos de acción fecunda, vencedores civiles que prueben la pluma y la palabra —armas del combate democrático— en los sucesos de una sensata evolución. Basta ya de ver pasearse por nuestra his-

toria espadones triunfantes y burdos personajes de farsa o de opereta, héroes de cuentos cómicos que se vuelven trágicos al tener en sus manos la vida de millones de mexicanos que no han cometido pecado alguno tan grave como para tener tal dolorosa penitencia.

Justo Sierra rescata y reivindica todas nuestras esperanzas. En su vida y en su obra hállanse objetivadas las ideas que han de conducir a México por sendas de fecunda paz. En él vemos la honra del maestro de escuela que en el contacto con los niños aprende el amor a la patria en lo mejor que ella tiene: el futuro. Vemos también en él al poeta que, después de ensayar dulces trovas, rompe las cuerdas de su lira para declamar desde una roca, y hace la poesía carne de su carne para entregarla al pueblo transformada en la hostia ingente de volúmenes de prosa emocionada y verídica.

Vemos a un tipo de político que acepta realidades imposibles de desconocer, y en uso lícito de la táctica, no se inhibe ni se empeña con locura de Quijote en causas perdidas, sino vincula su actividad a la secuencia de los hechos, y si se mantiene inmaculado y virgen de toda traición, de toda deshonestidad, aprovecha cada situación, cada instante, para plasmar sus ideales que, a despecho del régimen al que le tocó servir, eran de libertad y de progreso: por ello Justo Sierra es antecedente y precursor de la Revolución Mexicana.

Estudiando a Justo Sierra, deleitándose con la majestuosa cadencia de la prosa que tan exactamente traducía la magnitud del pensamiento del autor y la transcendencia de los sucesos a que aludía, repasando los hechos de su vida de tranquila ascensión y perpetuo perfeccionamiento, el más exigente se reconcilia con México y olvida todas las páginas obscuras que antes y después se han escrito con el dolor del pueblo y con la ambición o la claudicación de los hombres que no supieron estar a la altura de su misión.

I

ALGUNA vez Justo Sierra reclamó para sí el privilegio de pertenecer al pueblo, de ser su sangre plebeya como la de aquel cuya genealogía se pierde en ese tesoro común que

es la raza. Pero en su alarde democrático, Sierra olvidaba uno de los hechos radicales de la vida americana: para nosotros han dejado de existir títulos y prebendas derivadas de apellidos heráldicos o de casas tradicionales. Otra es nuestra nobleza.

Como todas las épocas de plenitud o de fragua, la nuestra no reconoce superioridades derivadas del mero hecho del nacimiento. Las desiguales posiciones en la sociedad —la relación dinámica entre mayorías y minorías— han de venir de méritos o virtudes. Nobleza obliga: y mientras siga sintiéndola como obligación, bien está el noble en su encumbrado puesto. En cuanto quiera oponerla como derecho, toda nobleza resulta vana y risible. Hoy consideramos con sonrisa benévola o irónica a los últimos descendientes que pleitean por los títulos otorgados en tiempos coloniales, hombres sin responsabilidades ni "altura histórica", empecinados en el lujo y la disipación.

Otra es nuestra aristocracia. La de hoy es aristocracia de esfuerzo e inteligencia, no de sangre. Las grandes casas las fundan los hombres ilustres, y los descendientes gozan su gloria y mantienen su estirpe mientras ellos mismos conocen su responsabilidad histórica, mientras no infaman la memoria del antepasado, traicionando sus ideales o adscribiéndose a la causa de sus enemigos.

Justo Sierra heredó esta clase de nobleza. Por estirpe pertenecía a la más refinada aristocracia yucateca. Hijo de un pensador que ocupa uno de los mayores puestos en la historia de la literatura local, nieto de un gobernante que, en época difícil si las hay, supo conducirse con hábil seguridad, Justo Sierra hizo honor a sus ascendientes, no sólo conservando sino acrecentando el caudal de su sapiencia y fama.

El Maestro Justo Sierra fué hijo de don Justo Sierra O'Reilly, doctor en ambos derechos, y de doña Concepción Méndez Echazarreta. Fué su abuelo paterno —según parece— un sacerdote llamado José María Domínguez, que tuvo relaciones ilícitas y sacrílegas con doña María Sierra O'Reilly. Su abuelo materno fué don Santiago Méndez Ibarra, gobernador de la península en varias ocasiones.

"Padre de la literatura yucateca" se ha llamado al doctor Sierra O'Reilly. Y si el título pareciera hiperbó-

lico, mídanse sus cuarenta y siete años vividos con la multitud de empresas literarias en las que participó. Jurista eminente, sus "*Lecciones de Derecho Mercantil*" fueron el primer tratado de la materia escrito en México, y su *Proyecto de Código Civil Mexicano* fija para siempre la base francorrománica de nuestra legislación privada. Político destacado, fué su reputación de escritor y no su ambición, la que lo llevó a ocuparse de los asuntos públicos, que para él fueron una obligación más que una vocación.

Pero su mayor perennidad le viene de su obra como literato y periodista. En lo primero, destacan sus novelas *Un año en el hospital de San Lázaro* y *La hija del judío*, muestras de lo que un romanticismo atemperado por la sabiduría y la mesura pudo producir al aplicarse a sucesos e imaginaciones locales. Aun no se ha hecho justicia a sus méritos en el género, y sin entrar a discutir sus aciertos o influencias, me atrevería a afirmar —si en ello no hubiera desacato— que como estilista aventaja a su propio hijo. Claro que éste lo supera por la elevación espiritual y el tono mayor en que se expresa; pero en virtudes puramente literarias, en cuanto a la construcción de la prosa, a la música de las palabras, a ese indefinible perfume que distingue a la buena literatura, quizás un análisis comparativo de la obra de los dos Sierra, diera el mejor laurel al padre.

En lo segundo, como periodista, es el fundador de la primer revista literaria peninsular: "El registro yucateco" (Mérida y Campeche, 1845 a 49), y de otras muchas empresas que, si no obtuvieron larga vida, sí cumplieron con la misión que les encomendaba Sierra al fundarlas, al fin y al cabo hombre de lucha y partido. Así se sucedieron desde 1841: "El espíritu del siglo", "El voto público", "La unión liberal", "El museo yucateco" y "El Fénix". Aun no está probado que fuera editor de "El amigo del pueblo" y de "La razón".

En sus publicaciones, el doctor Sierra O'Reilly alternaba opiniones políticas con creaciones literarias e investigaciones históricas. Para lo último, reunió una notable biblioteca que fué destruída en 1857, en un episodio del movimiento independientista campechano. Pero a sus cuidados debemos las ediciones de libros tan importantes como el *Viaje a los Estados Unidos* de Lorenzo de Zavala, la

Historia de Yucatán de Cogolludo, y su propia traducción de *Las ruinas antiguas de Yucatán* de Stephens.

Su intervención en el espinoso asunto de la ayuda norteamericana a Yucatán, durante la Guerra de Castas, dió origen al *Diario de mi viaje a los Estados Unidos,* documento histórico de gran importancia, conocido hasta hoy en forma fragmentaria. No se podrá juzgar definitivamente a Sierra O'Reilly mientras no se publique íntegramente este *Diario,* que es testimonio imprescindible de su actuación, amén de brillante trabajo literario y prueba de su devoción familiar.

En la misión aludida y en todas sus empresas políticas, el doctor Sierra O'Reilly fué el más brillante colaborador que tuvo su suegro, el Gobernador don Santiago Méndez, a quien tocó actuar durante el lapso más difícil de la vida yucateca, cuando más álgido fué el sentimiento separatista y la estratificación social resultó más ominosa, dando por resultado sangrientas divisiones entre los políticos primero, y la llamada "Guerra de Castas" después.

En otros Estados de la República el federalismo era un ideal de progreso; en Yucatán era razón de vida. Y si hoy el sentido nacional mexicano no puede considerarse fraguado, ¡cómo iba a exigirse que hace un siglo, apenas iniciándose la turbulenta vida mexicana, se pospusieran intereses económicos y humanos a la unidad de una patria que aun no tenía conciencia de sí misma!

Federalista fué siempre don Santiago Méndez, que no separatista. Contra el partido numeroso de don Miguel Barbachano, Méndez defendió constantemente la posibilidad de integrar a Yucatán como Estado de una renacida República Federal Mexicana. Y si alguna vez, apremiado por la inminente avalancha indígena, se atrevió a proponer una subordinación a alguna potencia extranjera, antes y después de tan amarga experiencia fué fidelísimo federalista, llegando hasta a pensar en una unión de Estados del sur que llevara a México una cruzada en pro de la República Federal.

Por otra parte, como gobernante siempre ilustró su administración según los principios del más puro liberalismo, y hasta cuando un azar colocó en sus manos un poder casi absoluto, su discreta prudencia supo mantener

un asomo de vida cívica y una posibilidad de restablecimiento constitucional. Además, su preocupación por la hacienda pública revela al intachable ciudadano que, a más de estoico guardián, fué oportuno legislador en cuestiones fiscales.

Cuando el Dr. Sierra O'Reilly pretendió la mano de la hija del Gobernador Méndez, no faltó quien relacionara su pasión con el porvenir político que le aguardaba. Pero la sospecha queda desmentida por la vida familiar de don Justo, por su actitud ante doña Concepción, y por el papel de ella en la vida esclarecida del esposo y su influencia en la del hijo que había de ascender a héroe.

A nadie sino a ella debe el maestro Sierra Méndez la honda ternura que matizó su rebelde juarismo, que imantó su positivismo escéptico. Hijo fué el Maestro de su tiempo iconoclasta y de su siglo ateo; pero sobre todo —él lo confesaba— fué hijo de esa dulce madre que sembró en su pecho lirios de Judea, de esa madre católica que moldeó su sensibilidad hasta las raíces donde no pueden llegar las convicciones ni afectar las filosofías. Porque Sierra fué hijo de su madre cuando al fin de su vida, en acto de humildad, besa la roca que el pueblo ha gastado con sus besos; cuando en su hora cenital quiere misioneros a los maestros; cuando en su fulgurante ascenso, hace propias las palabras evangélicas, y ante la patria doliente grita:

—General Díaz: ¡el pueblo tiene hambre y sed de justicia!

II

Acostumbrados a la imagen socrática de Justo Sierra —esa figura monumental, donde la cabeza ya anticipa el mármol en su blancura perfecta y en los rotundos planos de su talla—, cuesta trabajo imaginarlo por esas épocas en que el Maestro Altamirano lo comparaba a Byron, con su rizada cabellera endrina y sus relampagueantes ojos de joven decidido a escalar el Parnaso.

Cierto retrato de la época nos lo da un poco indeciso en su apostura, con mucho de la raíz indígena a flor de rostro, sin que —tal como sucedió con Díaz y quizás con

toda la época— el roce del tiempo transformara en blanca la faz morena, en finas hebras de plata el mechón agresivo, en cortesía francesa la agria rebeldía mexicana.

Pero en su etapa byroniana, Justo Sierra aún conservaba la pátina salobre de la playa de sus primeros años. Nacido en Campeche el 26 de enero de 1848, sus nueve primeros años aspiraron a pleno pulmón brisas marinas. Y quizás de su primera infancia date esa salud a prueba de desvelos, esa robusta complexión de toro o de elefante, pues si del primero tuvo el vigor y la osadía, del segundo tuvo la bondad y la mansedumbre.

Esa tranquila confianza con que el niño se apodera del mundo, la estabilidad de su relación con las cosas, ha de haberse quebrado con su viaje a Mérida. Años de reflexión —de ingenua reflexión pueril— han de haber sido los cuatro que precedieron a la muerte de su padre. Años en que se complica la vida, se adivina la tragedia, se interroga a los espejos, se hunde la frente a veces en la falda materna, o se arriesga otras una caricia tímida a los libros adustos del escritorio paternal.

Y la muerte ahora —1862—, y otra vez el destierro, y el luto derramándose sobre las formas queridas, y una reprimida catarata de sollozos. Y la soledad tenaz, incomparable; la soledad que por primera vez aparece con su coro de fantasmas; la soledad que fulge en la fría casa del abuelo, nimba la figura de la madre, hiela las caricias varoniles del tío, hace horribles guiños en la niebla de la nueva, la incógnita, la amenazante Ciudad de México.

Y de todo esto habrá de surgir la primera imprecación al mundo. De todo esto, y de la lectura impune de Víctor Hugo y su cauda de imitadores, de oír a Zorrilla cuando agoniza en el piano el tenue Chopin, de aspirar el perfume de la rosa y de saberla efímera, de vivir entre duelos y gavotas, embriagando su adolescencia con los más ardientes licores románticos.

Puede gritar en una misa: "¡Muera el Papa!"; y ese mismo joven irredento, todo ímpetu en su voz de tribuno, todo fuerza en sus nerviosos brazos, todo Satán en sus impulsos fieros, deshojar la margarita de sus "Playeras" ingenuas, medidas en las cuerdas de una guitarra pálida,

suspiradas a la luz de la luna a quien confiaba la difícil misión de llevarlas hasta quién sabe qué oído amado.

Puede —como el pirata que soñaba ser, cuando encandilaron su infancia las hazañas narradas al pie de las murallas de su ciudad natal— tomar el mundo al abordaje, forzar la puerta del templo en que pontificaba el Maestro Altamirano, instalar sus primeras "Conversaciones" en el sitio de honor del dominical más leído; pero no puede olvidar su blusa de estudiante, ni el aroma de sus frutas tropicales, ni la seda de las flores abandonadas en la península lejana.

Un romántico desmelenado y febril, ¿dónde halló la medida de su serenidad definitiva? ¿En qué linfas de paz abrevaría para alcanzar la quietud meditativa que lo caracterizó en el mediodía de su vida? ¿Qué influencias aun no esclarecidas activaron en su espíritu el equilibrio clásico que, ni en las tempestades de la política ni en los desasosiegos del tiempo, quitó de su boca la sonrisa tolerante y de su espíritu la ironía alacre y sutil?

La muerte del padre pudo iniciar su huracán romántico; la del hermano su calma clásica. Aquel joven poeta que creyó en el genio precoz, que vació su espíritu irrefrenable en diarios diluvios de tinta, que pasó del verso a la prosa literaria, y de ésta a la política como un tránsito indispensable o como una evolución natural, fué herido por la muerte en plena ascensión.

Almas gemelas, los dos líricos, los dos románticos, los dos liberales, los dos turbulentos, Justo y Santiago Sierra Méndez fundaron un diario: "La Libertad". Allí ellos y sus amigos cercanos derramaban sus ímpetus en críticas al régimen de Lerdo de Tejada y se enzarzaban en toda clase de polémicas con los demás periódicos que, gracias a la benevolencia gubernamental, hablaban libre e indiscretamente.

En uno de tantos diálogos literarios, cuando la tensión había aumentado hasta el nivel máximo, Santiago Méndez llamó "miserable" a Ireneo Paz. ¡Una ofensa en tiempos de exaltado romanticismo! Sangre era la única receta apropiada para borrar insultos; y con sangre lavó el suyo Ireneo Paz. La lavó con la sangre irritada y va-

liente del joven Santiago Méndez, muerto en el "campo del honor" el 27 de abril de 1880.

"La Libertad" perdió una de sus alas. Justo, atribulado superviviente, renegó del periodismo. He aquí cómo la realidad azotaba inmerecidamente al valeroso caballero de la verdad. En su dolor, Justo renunció a dirigir su periódico, a escribir artículos, a participar en la política, a mantener su cátedra de historia, a continuar sus investigaciones. Soñó con la vida tranquila del sabio "ni envidiado ni envidioso".

Pero una crisis así, en un gran espíritu, es una renovación. Murió en él mucho romanticismo. Se marchitó para siempre el poeta amoroso; las nuevas armonías que de vez en cuando arrancaría a su verso, serían violencias reflexiones de amargado filósofo, altisonancias cívicas de orador que incide en la rima buscando el camino fácil de la emoción. Ya nunca más fué el muchacho rebelde que desafía a todos y a todo.

Conocióse a sí mismo. Su retiro del mundo —no tan largo como para opacar su naciente fama, ni tan corto como para transcurrir sin huella— acendró su espíritu misional, su raigambre evangélica. Aspiró a la gloria fecunda del maestro, quiso mostrar a los jóvenes el camino de vida para México, decidió predicar la buena nueva de la salvación nacional. Y Sócrates el feo, Sócrates el manso, el partero de almas, surgió del elocuente y brillante Byron.

III

A los veintitrés años, Sierra obtuvo el título de abogado. Terminaron así los estudios que comenzara en Campeche con don Eulogio Perera, su maestro de primeras letras, y continuara en el Liceo Franco Mexicano, el Colegio de San Ildefonso y la Escuela de Jurisprudencia. Terminó su vida escolar; empezaba la magisterial. Su actividad universitaria sólo terminaría con su propia vida.

Apenas si un negocio judicial manchó su flamante diploma de abogado. Al primer fracaso, lo rompió y decidió dedicarse por entero a las letras. Pero la política fué más fuerte que su decisión, y pronto le toca, por su ads-

cripción a una Secretaría en la Suprema Corte de Justicia, participar en la fallida revolución legalista de Iglesias (1876).

Después de un intermedio periodístico y literario, con un fracaso dramático en su haber *(Don Fernando el Emplazado)*, llegó en 1882 a la Cámara de Diputados, donde sus facultades oratorias lo hicieron notable. Fué varias veces reelecto, y si no siempre ganó sus batallas parlamentarias, un saldo muy favorable, hasta de honor, puede adjudicársele por sus actuaciones.

También brilló como Magistrado en la Suprema Corte de Justicia de la Nación. Su vocación no eran las leyes; pero su amplitud espiritual, su cultura poco común, sus estudios especializados, le permitieron hacer un papel decoroso como juez de nuestro máximo tribunal.

En 1901 hace su primer viaje a Europa como delegado mexicano al Congreso Económico Hispanoamericano celebrado en Madrid. Allí dice el discurso inaugural, presionado por celebridades literarias (Rubén Darío, Leopoldo Lugones, José Santos Chocano, delegados también), y aun otro sensacional intitulado *Lección de Historia Mexicana.*

A su vuelta fué nombrado Subsecretario de Justicia e Instrucción Pública, aunque sus facultades, de acuerdo con la estructura del Gabinete, se redujeran a lo segundo; en lo que realmente se obraba con cordura, porque en ello Sierra estaba más capacitado y atendía a esta materia con más gusto que a los arduos problemas legales. Su temperamento tenía más de maestro bondadoso que de juez implacable.

Su brillante labor como reorganizador de la evolución nacional [1] —siempre obstaculizada por las mezquindades del Ministro de Hacienda, Limantour—, mereció que

---

[1] Durante una reciente charla periodística, el actual Secretario de Educación Pública de México me enumeró las siguientes bases vigentes de la educación nacional, puestas por Justo Sierra: a) Es el primero que se ocupa de fundar escuelas técnicas, agrícolas y de capacitación obrera, porque entendió primero que nadie la vinculación estrecha que existe entre la educación y la situación económica del país.—b) También comprendió que la mala alimentación es un factor negativo dentro de la educación y pensó en solucionar este problema.—c) Qui-

las dos materias disímiles de la Secretaría se desgajaran, formando para él la nueva cartera de Instrucción Pública y Bellas Artes.

IV

Maestro fué siempre Justo Sierra. Un maestro, un humilde maestro de cualquier escuela primaria o rural, que tuvo la oportunidad de realizar, con el poder en las manos, lo que tantos maestros quisieran o pudieran hacer: dotar a México de un sistema educativo tal, que el futuro quedara asegurado en su vía de progreso; investir a la enseñanza de tal dignidad, que la escuela fuera el nuevo templo de la patria; dejar la cultura en una pirámide perfecta cuya ancha base se apoyara en la educación rural y el alfabeto, mientras la cúspide arañaba las cimas de la Universidad y los altos estudios.

Nunca perdió el Maestro Sierra contacto con los estudiantes. En sus principios, ellos fueron los primeros voceros de su fama. En su gloria, ellos fueron siempre compañeros queridos. Supo hacer discípulos, y éstos fueron los colaboradores predilectos para coronar su labor magisterial. La cátedra de historia que heredó del Maestro Altamirano, él la ilustró con el brillo de su sabiduría y su elocuencia, haciéndola punto de cita preferido no sólo por los alumnos, sino por todos los ciudadanos inquietos por los problemas sociales.

Cuéntase que su mayor tristeza, en sus tiempos de diputado, la tuvo cuando, en un escabroso problema internacional, poco claro a las mentes populares, sus alumnos tomaron el bando contrario al suyo, sin comprender la trascendencia de la posición del maestro. La hostilidad de los estudiantes fué para Sierra un golpe que nunca olvidó.

---

so desarrollar la primaria hasta el punto de convertirla en la auténtica base de nuestro sistema educativo.—d) Fundó los primeros jardines de niños.—e) Fundó la Universidad.—f) Señala como ideales de nuestra educación los principios de Democracia y Libertad; hecho tanto más meritorio cuanto que ocurrió en un régimen contrario a tales principios.

A imagen y semejanza suya quiso Sierra a los maestros misioneros de un renacimiento patrio. Y hasta donde pudo, los distribuyó hacia los cuatro puntos cardinales, multiplicando las escuelas. Y a todos repetía que había que educar, y no sólo enseñar. Había que vincular a los niños a la gran tarea común de la cultura —fuente viva de la nacionalidad—. Y para esto, había que enseñarlos a vivir, había que capacitárseles prácticamente en los oficios y había que alimentarles el cuerpo tanto como el alma.

Desde mucho antes de que pudiera realizarlo, Justo Sierra soñó ver renacer a la Universidad de México, clausurada por el liberalismo; aunque, por supuesto, la quería despojada de su pasado férreamente escolástico, aligerada de sus títulos de "Real y Pontificia". Vió a la Universidad como un vivero de sabiduría que debía ponerse al servicio del progreso de México, no como un cónclave de iniciados que usufructuaran un saber infecundo para la colectividad.

La armonía de las diversas facultades en una sola Universidad que objetivara las conexiones de las ciencias y trajera a los distintos especialistas al campo común de la cultura, fué un pensamiento que rondó insistentemente a Sierra, desde sus tiempos de periodista batallador, hasta que en 1910, en el esplendente ocaso del régimen, logró cristalizarlo en forma definitiva.

Las ideas que el Maestro Sierra vertiera en su magistral discurso de inauguración de la Universidad de México —que veinte años después sería Autónoma—, son uno de los grandes tesoros de nuestra Casa de Estudios, un tesoro común que gozamos todos los que en una o en otra forma participamos en su vida y labores.

Ni en este solemne momento de su vida, ni en otro ninguno, olvidó Justo Sierra la universalidad del saber, la internacionalidad de la verdad. Pero ni aquí ni nunca ignoró que la verdadera grandeza nace del acendrado sacrificio de entregarse a su patria, y que el gran hallazgo que interesa en todas partes, es aquel que más profundamente cala en alguna.

La Universidad no puede ser "simple productora de la ciencia, patria ideal de almas sin patria, monstruoso

ser, frío adorador de la ciencia, aunque en torno de ella una nación se desorganice". La Universidad tiene que ser todo lo contrario: "refugio seguro de las inquietudes del país, respondiendo atenta a las múltiples voces, a los imperativos de la vida".

Por esto, él no quiso que la Universidad rompiera sus vínculos con el saber universal, que en el ejercicio de un torpe mexicanismo olvidara la deuda que tiene con el mundo y la estrecha colaboración que le corresponde. Pero tampoco pudo dejar de señalar que el primer deber de la Universidad, como el espíritu nacional que representa, es el estudiar las peculiaridades de nuestra raza y nuestro clima, de nuestra naturaleza y nuestra psicología.

El deseaba que nuestra Universidad sirviera para "nacionalizar la ciencia", para "mexicanizar el saber". ¿Puede soñarse destino más ilustre a una institución a la que se dice: "Sois un grupo en perpetua selección dentro de la substancia popular, y tenéis encomendada la realización de un ideal político y social que se resume así: democracia y libertad?"

Esta responsabilidad del pensamiento, este sentido moral de la inteligencia, es una de las más fieles constantes en la vida y en la obra de Justo Sierra. El, adelantándose a toda la sinceridad y a toda la demagogia que sobre el tema se vertería, dijo al fundar la Escuela de Altos Estudios, estas palabras que no pueden ser más vivas y actuales, que ninguno de los más modernos y progresistas hombres de nuestra época se atrevería a negar:

"No quisiéramos ver nunca en ella (la Escuela de Altos Estudios) torres de marfil, ni vida contemplativa, ni arrobamientos en busca del mediador plástico; eso puede existir y quizás es bueno que exista en otra parte... Nosotros no queremos que en el templo que se erige hoy se adore a una Atenea sin ojos para la humanidad y sin corazón para el pueblo, dentro de sus contornos de mármol blanco; queremos... a la ciencia que defiende a la patria".

V

Justo Sierra, escritor, ocupa un lugar por lo menos tan importante como el que le corresponde como educador. Sumando sus méritos en los diversos géneros que cultivó,

alcanza en México una jerarquía a la que nadie, hasta hoy, puede aspirar con iguales títulos. Fué Justo Sierra ese humanista perfecto que, dominando muchas disciplinas, reuniendo muchos saberes, todo lo vivifica por el soplo cálido de su espíritu, y nunca se anquilosa en la erudición ni en el egoísmo. Parcialmente puede haber sido superado; totalmente, nunca. Su aliento sobrepasa los géneros, y flota sobre su obra como el resplandeciente penacho de su espíritu.

Su obra poética es cuantitativamente mucho mayor de lo que se cree. En la recopilación crítica de sus poemas, hecha por Dorothy Margaret Kress, hallamos un poeta más caudaloso de lo que lo son muchos otros que tienen una nombradía exclusiva en el género.

Casi lo mismo puede decirse sobre la calidad. Sus versos bien cortados, de jugosa materia, dan pábulo a disquisiciones que, al relacionarlos con la época, trazan su verdadero perfil. Pero sucede que tan notable es la personalidad de Sierra en otros aspectos, tan ingente el volumen de su obra, que los poemas quedan como disminuídos, como avergonzados ante sus gigantescos hermanos prosaicos.

Poeta de transición, tan pronto anuncia el modernismo que harían triunfar sus amigos y discípulos —Gutiérrez Nájera, Urbina, Martí, Darío—, como incide en matices de franco romanticismo, con sus altisonancias cívicas y sus deslumbrantes antítesis de filiación huguiana. Adolescente apenas, se sintió hermano del sollozante suicida Manuel Acuña. Hombre maduro y responsable, nunca recató su simpatía hacia los cisnes lánguidos del decadentismo.

Gozó abriendo y viendo abrir al poema su jaula clásica; pero gozó más aún viéndolo retornar a ella. Quizás no hubiera estado de acuerdo con los que en los años veintes rompieron esa jaula dorada —aunque no para siempre, porque a mayor dispersión habida en los elementos formales de la poesía, mayor concentración habrá pronto. Los excesos de la poesía moderna anuncian un nuevo clasicismo.

Sierra fué un francesista declarado y militante. Imbuído del espíritu universal galo, a veces hasta llegó a ex-

tremos a donde no podemos acompañarle hoy día, cuando una nueva solidaridad histórica y humana preside los destinos de Hispanoamérica. Pero a este su francesismo hemos de agradecer la audacia que lo llevó a los abruptos campos de la traducción. No destinadas a la publicidad, sus versiones de Heredia —hurtadas por la "Revista Azul"— prueban aciertos impecables. En el más difícil parnasianismo lograron la ciencia y la paciencia del poeta recrear las imágenes sin perder ritmo ni color.

Como crítico, Justo Sierra hizo una brillante defensa de su actitud gálica, incluso rectificando la plana a don Marcelino Menéndez y Pelayo. Su estudio-prólogo a las obras poéticas de Manuel Gutiérrez Nájera, afirmado por su prólogo a las *Peregrinaciones* de Rubén Darío y otros escritos de menor importancia, hace honor a la sagacidad que su juicio tuvo desde los primeros tiempos de su labor periodística.

Tanto como poeta, desde los años de su iniciación literaria fué crítico y prosista. Las tres primeras luces de su espíritu, enaltecidas por la responsabilidad humana que fué su más alta característica, crecieron con su vida, y en todo momento la alumbraron. Sus ensayos literarios y políticos, sus semblanzas de escritores y héroes, sus cuentos y leyendas, son frecuentemente páginas maestras.

Su prosa muestra una rica imaginación a cuyo servicio está un vocabulario tan amplio como para recoger todos los delicados matices de su sensibilidad y mantenerse a la altura de la emoción. Románticos, muy románticos son esos "Cuentos" que no quiso llamar "De amor y muerte". Románticos por su corte, por sus temas, por su lenguaje, por ese inconfundible sabor agridulce que dejan al lector.

Muy afirmado en su tierra campechana, transido del poder marino del paisaje, alucinado por la geografía y la botánica de su región, presta oído atento al volar de las mariposas, inclina el rostro a la más humilde florecilla, acaricia la arena leve en que el océano deposita sus más preciadas maravillas. Y, hombre de ciudad también, sabe vestir el frac y el jacquet de la época, y, doradas las manos de sortijas, sumergirse en delicias musicales.

Justo Sierra, estilista, es una de las glorias de nuestra prosa. El juicio técnico que han dado los especialistas, lo confirman los lectores que, años después de escritas, siguen embriagándose con esas páginas de humana inquietud, acendradas en los más mexicanos celajes. Todas las delicias del buen decir, encontraron su sitio en la obra del Maestro; y como el buen pensar y el buen vivir fueron sus normas, las amenidades de su pluma se vertieron en todos los demás géneros de áspera grandeza que supo cultivar.

VI

Justo Sierra no cayó en el espejismo egoísta del libro. En un pueblo que no lee, atenta contra el espíritu quien por sentido de aristocracia o por pulcritud de método, elude el torbellino de las hojas diarias o el combate democrático de la tribuna. Periodismo y oratoria son en México cátedras vivas que ponen al pueblo en contacto con los hombres que pueden representarlo, porque saben desprenderse del orgullo y el preciosismo del libro, para caer en la lid rugiente de las prensas y el mitin.

Orador y periodista fué Justo Sierra. Por descender hasta donde estuviera el lector, y más aún, hasta el iletrado y el transeúnte, llegó a la forma directa del discurso público y el artículo. Comentaba las grandes efemérides en actos en que las masas acudían a glorificar a Juárez, a Barreda, a Vasco de Gama... Erguía su palabra acotando casa suceso, irisando los acontecimientos con el fulgor de su talento.

Justo Sierra fué la voz del pueblo en esos días en que pudiera creerse que el pueblo no hablaba. El, desde la Cámara de Diputados, desde su cátedra universitaria, desde cualquier tribuna o periódico, guiaba y educaba. Y fué un hombre vertido en los demás, sin tiempo para sucesos íntimos ni ternezas conmovedoras, más allá del límite en que pueden hallarse en la vida de cualquier buen padre de familia.

Como una catarata se derramó Justo Sierra. La palabra fué en él ministerio de amor, eucaristía de vida. El, Niágara de ideas, Iguazú de emociones, descendió a las más escondidas raíces de la patria, y humedeció los ánimos, re-

frescó las conciencias, vigorizó el crecimiento de la nacionalidad. Los frutos en que se transformaría su prédica, maduraron años después de su muerte.

Desde su torre de marfil, podrían envidiarlo los literatos con cuentagotas, escritores excelsos que dejan dos o tres buenas páginas en toda una vida de orfebrería. Vaya para ellos nuestra comprensión; para Justo Sierra, la admiración que producen estos seres ciclópeos que transforman su cantidad en calidad, que dejan saldos finales dignos de épocas mejores: Hércules de la prosa.

Y no se crea por esto que fué siempre colérica su pluma. Puede encresparse en los torbellinos civiles, pero puede también tornasolarse en la crónica menor, con caprichos fascinantes de "bon viveur". Díganlo si no las páginas encantadoras de sus impresiones de viaje, especialmente esas de *En tierra Yankee*, anecdotario de un viaje en que menudearon los incidentes amables, las reflexiones jugosas y las reminiscencias nacionales.

Con toda esta expansiva fortaleza, Justo Sierra se introdujo en la historia. Como alternaba en su mano el ademán fiero del profeta con la caricia paternal, produjo dos tipos muy diversos de trabajos. Por un lado, libritos manuales, resúmenes sabios, dedicados a los niños y a los estudiantes: *Elementos de historia general, Catecismo de historia patria, Manual escolar de historia general,* etc. Por otro lado, volúmenes caudalosos, donde la historia se ordenaba en grandes ciclos, siguiendo a la potente imaginación que la interpretaba: *México, su evolución social,* de donde se desgajaría *La evolución política del pueblo mexicano; Juárez, su obra y su tiempo;* libros que son montañas difícilmente superables por los paricutines que a última hora nos han surgido.

En todos sus trabajos históricos, Justo Sierra adoptó una sensata postura liberal. Nunca fué extremista, nunca claudicó. El hizo "la historia normal" de México. Quienes han espigado cuidadosamente su labor, hallan una sorprendente madurez de interpretación. Siguiéndolo paso a paso, se comprueba su videncia en los problemas de México, su aguda pupila taladrando todas las turbulencias y contradicciones de nuestra vida política.

Claro que algunas disciplinas historiográficas han avanzado desde el tiempo en que Justo Sierra escribía. Nuevos documentos arrojan distinta luz sobre algunas personalidades o sobre determinados sucesos. La arqueología nos ha entregado un mundo precortesiano insospechado. Pero cualquier rectificación de detalle no puede modificar el acierto del conjunto, la nitidez del sistema con que Justo Sierra presenta nuestro pasado y nuestro porvenir, siempre atento a las raíces de su presente y a las proyecciones que adivinarse puedan.

VII

Justo Sierra ascendió con el porfirismo. Su inicio político en el iglesismo fué su primera y única rebeldía ante el tuxtepecanismo irresistible. Desde que comprendió lo vana y estéril que sería su oposición, optó por una colaboración que le diera oportunidad de realizar una tarea social importante. Además, Sierra estaba vinculado al porfirismo por intereses de clase. Dentro del equilibrio de fuerzas que es siempre el poder, Sierra representaba a una minoría: la burguesía liberal que, si participaba en la urdimbre de intereses de Porfirio Díaz, resultaba muy inferior en influencia al feudalismo y al imperialismo sajón.

La vida de Sierra corresponde al crecimiento del porfirismo. Pero corresponde también al robustecimiento de la clase a que pertenecía. Y cuando Díaz ya no tuvo la flexibilidad de entender la nueva estructura social, la burguesía liberal hizo su revolución de 1910 en busca de ideales políticos oportunistas: sufragio efectivo y no reelección.

Sierra, el abanderado de su clase, el promotor de su crecimiento, el colaborador más eficiente que tuvo en el gobierno la burguesía que triunfaba, hubiera podido lograr un brillante papel en la nueva administración. Madero insistió en ello. Todos hubieran visto con buenos ojos que el Maestro prosiguiera en el Gabinete una obra que ahora estaría más en consonancia con los fines perseguidos.

Pero don Justo declinaba orgánicamente. Ese ciclópeo cuerpo se doblegaba a los años. No tenía la salud necesaria, ni quizás la conciencia exacta de su cometido revolucio-

nario, y sentía escrúpulos de saltar tan bruscamente de uno a otro régimen. Y prefirió, ante el apremio presidencial, aceptar un cargo diplomático: Embajador y Ministro Plenipotenciario en España.

Quienes lo despidieron en el tren a Veracruz, notaron que había palidecido y perdido peso. La enfermedad mostraba su obra destructora. Languidecía ese organismo que pareció durante mucho tiempo poder desafiar a la muerte. Seguía su sonrisa, su bonhomía y la zumbante abeja de su ingenio. Pero ya hasta las mismas palabras parecían más propensas a la emoción, menos superiores y distantes.

No sorprendió, a quienes la leyeron, esa carta magnífica, uno de los documentos humanos más cálidos de la literatura nacional, en que el Maestro Justo Sierra muestra al desnudo su humanismo profundo y transido de humildad; esa carta en que, entre disculpas por "hacer literatura", narra en conmovidas pinceladas su visita al santuario de esperanza que es Lourdes.

Para rematar su contemplación del mundo con ese aparador de miseria, el Maestro peregrinó hacia la gruta donde lavan sus llagas los más horrendos monstruos de la naturaleza, los hombres azotados por las enfermedades más vergonzosas y flagrantes, los seres que parecen despojos de la vida, estigmatizados por un dios de crueldad y sarcasmo. Si hubiera sido un santo de la Edad Media, Justo Sierra hubiera lavado las pústulas sangrantes, hubiera sorbido los humores fétidos, hubiera besado las llagas repugnantes. Pero era solamente un santo laico, un hombre de su tiempo y de su siglo. ¿Qué podía hacer él, si ni siquiera creía con la fe de los demás? ¿Qué podía esperar si estaba envenenado por la duda, mordido por el escepticismo de la época?

Algo podía hacer. Era hijo —antes que nada— de una madre que puso en su boca las palabras de fe. Y quiso navegar en el tiempo hacia sus perdidos años de Campeche. Quiso rescatar el tesoro ingenuo de la seguridad. Y como nada brotaba de su pecho, como veía al prójimo sufrir y creer, pidió por los demás, por los que aun creían. Pidió que no se les arrebatara ese tesoro último que los alejaba un poco de la sordidez:

—¡Sálvalos, Señor, sálvalos! Cúralos, Señor, a esos deformes, a esos monstruos, a esos enfermos, a esos niños que no han podido delinquir ni en la sombra de un pensamiento, y que sufren tanto, y que son tan horrorosos y repugnantes. Cúralos, Virgen de la Montaña, madre misericordiosa de cuantos han perdido la fe; porque la humanidad entera sufre, líbralos de su martirio con la unción de tu agua santa, ¡muestra que eres madre!

Y este sorbo de devoción, apurado en medio de la incredulidad de quien sabía que no habría milagro alguno, pero que henchía su corazón con ese milagro siempre renaciente que es la fe que sobrevive a desengaños y desilusiones, es casi lo último que sabemos de Sierra. Aquí parece que acaban las radiaciones de su corazón luminoso, transido del amor a los hombres. Y como un nuevo cristo de tiempos miopes e irónicos, desaparece en ese gólgota horrendo en que están crucificados tantos inocentes.

Poco importa lo demás. Había sido operado unos días antes, en París, con éxito aparente. Llegado a España, hace algunas excursiones históricas. Evoca a Felipe II. Quiere reanudar sus investigaciones. Pero todo es inútil: está herido de muerte. Una breve agonía sin esperanza termina en la madrugada del 13 de septiembre de 1912. Uno de sus hijos descubrió casualmente, a la luz de un relámpago, el rictus final... Y los pormenores son siempre parecidos en estos casos. El aire último que sale de los pulmones ronca al pasar por los bronquios. Los músculos faciales tienen una postrera contracción. Después, viene una calma lívida que piadosamente se trata de equiparar al sueño. Hasta los más ilustres espíritus se esfuman así.

VIII

-"Nos quedan, es verdad, para el lento consuelo de sus hijos, de sus discípulos y de sus amigos, y para el difícil consuelo de la patria que fué siempre su mejor inspiradora, las lecciones de verdad y de belleza que nos dió su palabra religiosa y opulenta, y las lecciones de virtud que nos leyó su vida ejemplar y humilde..."

Hablaba Jesús Urueta. En el paraninfo de la Universidad se apiñaban en torno al féretro de Sierra estudiantes, escritores, poetas, periodistas, políticos: todo el mundillo del pensamiento mexicano en el que Sierra reinó, durante su vida, con la majestad de su saber y su elocuencia.

Llorando terminó el orador. Llorando como el niño que todos sentían renacer dentro de sí al despedir al Maestro impar. Muchos otros deben de haber llorado así: sus discípulos predilectos, sus amigos de tantos años, sus compañeros en las angustias de la investigación y la creación. Desde el sitial de la Rectoría, don Francisco I. Madero también lloró la muerte del gran hombre, en medio del asombro y el desconcierto de quienes creían que el Presidente de México debía ser invulnerable a la emoción.

Hoy que la herida que dejó al morir el hombre Sierra se ha cicatrizado; hoy que ese difícil y lento consuelo de que hablaba Urueta ha llegado para los familiares y los discípulos, sigue resplandeciendo la lágrima de Madero sobre la memoria del Maestro. Es un símbolo del respeto al educador, al pensador; un testimonio de cómo el buen gobernante hace latir su corazón junto al corazón del pueblo y eleva al héroe limpio, al vencedor de batallas civiles, a un rango que nunca alcanzarán los emisarios del odio y la crueldad.

Justo Sierra se ha convertido en un símbolo. Su vida y su pensamiento se han incorporado a México tan profunda y entrañablemente como las de los pocos hombres que en forma definitiva han contribuído a crear la nacionalidad: Cuauhtémoc, Cortés, Quiroga, Hidalgo, Morelos, Juárez. . . En él y por él se encuentran los mexicanos unidos en su propósito de salvar la cultura; a su sombra crecen los que todavía siguen la ruta que abrieron los pensadores liberales mexicanos del siglo XIX, la única ruta que hoy se avizora para construir un México auténtico y libre, fiel a su más honda entraña y atento al progreso mundial. Sus ideales y sus convicciones viven en los espíritus y en las bibliotecas, más firmes e inalterables que el bronce de la estatua que la gratitud nacional le erigió frente al mar morado de Campeche.

RAZAS Y PUEBLOS DE LA TIERRA

Con el retraso obligado por las condiciones de Europa en la guerra y en la post-guerra, llega ahora a nuestro poder esta valiosa obra.*

La primera parte del Tomo I comprende 16 capítulos distribuídos por autores en la siguiente forma: *R. Biasutti,* "Origen y desarrollo de la ciencia antropológica"; "El clima y el ambiente en la Prehistoria"; "La humanidad actual y sus caracteres somáticos"; "Las razas humanas y su génesis"; "Clasificación de las razas humanas vivas"; "Residencia y tráfico - Arte y ciencia"; "Clasificación de la cultura". *Sergio Sergi,* "Formas extinguidas de los Homínidos Fósiles" y "Formas actuales de los Homínidos Fósiles". *P. Graziosi,* "La cultura prehistórica". *C. Tagliavini,* "El lenguaje y clasificación de las lenguas". *M. Bartoli,* "Lingüística espacial". *G. Vidosi,* "Lingüística y Etnología". *R. Corso,* "Las instituciones sociales y La vida espiritual".

La Segunda parte del mismo Tomo trata de *Europa* y comprende 9 capítulos: *R. Biasutti,* "Las naciones europeas y su composición étnica", "Caracteres raciales de Italia", "Caracteres raciales de Europa occidental y central". *R. Corso,* "Etnografía de Italia", "Etnografía y tradiciones de Europa occidental y central". *R. Battaglia,* "Europa oriental: Caracteres somáticos"; "Etnografía y tradiciones populares"; "Europa danubio-balcánica: caracteres somáticos" y "Etnografía".

El Tomo II, dedicado a *Asia* y *Africa* consta de 15 y 9 capítulos respectivamente. *R. Biasutti,* "Raza y cultura Africana"; "El negro del Sudán central y oriental"; "Los Nilóticos meridionales"; "Madagascar y el Océano Indico occidental"; "El poblamiento de Asia y el desenvolvimiento de su cultura"; "Asia septentrional"; "Asia Central"; "Los pueblos de Asia Menor; Cáucaso e Irán"; "Los Semitas"; "Los pueblos de la India"; "Los Indo-Chinos"; "Pueblos del Archipiélago Malayo". *N. Puccioni,* "Berberia y Arabia en el Africa Mediterránea"; "Los Nómadas del Sahara"; "Los Etíopes Septentrionales"; "Los Etíopes Meridionales". *L. Cipriani,* "Los Negros del Sudán Occidental y Alta Guinea"; "Los Bantu Occidentales"; "Pigmeos y Pigmoides de la

---

* BIASUTTI, RENATO: *Le Razze e i Popoli della Terra,* Unione Tipografico-Editrice Torinese. Torino, 1941. 3 volúmenes de 826, 735 y 613 páginas respectivamente.

Cuenca del Congo"; "Bantus Orientales y Meridionales"; "Los Bosquimanos"; "Los Hotentotes". *R. Boccasino,* "Los Nilóticos Septentrionales". *M. Muccioli,* "China, Corea y Japón".

El Tomo III estudia *Oceanía y América:* 7 capítulos para la primera y 13 para la segunda, redactados por los siguientes autores: *R. Biasutti,* "El Problema Etnológico del Pacífico"; "Los Pueblos de la América Artica: Esquimales y Aleutianos"; "Los Indios del Noroeste y de California"; "Los Cazadores de la Selva y de las Praderas"; "Los Pueblos Agrícolas de América Septentrional"; "Los Pueblos y las Culturas del México Antiguo"; "Los Pueblos del Istmo". *R. Battaglia,* "Los Tasmanianos"; "Pueblos y Cultura Indígena de Australia"; "Pigmeos, Papuas y Melanesios"; "Cultura Papua y Melanesia"; "La Vida Material"; "Cultura Melanesia"; "Vida Social y Espiritual"; "Los Polinesios". *J. Imbelloni,* "Los Pueblos Indígenas de América"; "Cultura Indígena y Grupos Etnicos de América"; "Pueblos Andinos en General"; "Los Chibcha y los pueblos pre-incaicos del Ecuador y Andes Meridionales"; "El Antiguo Perú"; "Los Amazónidos"; "Los Pueblos Recolectores del Altiplano Brasileño, de la Floresta y del Chaco"; "Pueblos Australes y Marginales del Pacífico".

En realidad son pues, muy escasos los colaboradores de Biasutti, dada la amplitud de la obra: 7 para el volumen I, cuatro para el II y únicamente dos para el III. Ello repercute evidentemente en la organización, sistematización y clara exposición de todos los problemas que dicha obra aborda.

Se incluyen 36 planchas policromas fuera de texto, 123 mapas en el texto y además 2,009 grabados; todos ellos excelentes, igual que la edición en su totalidad, hecha en papel couché y sumamente cuidada.

No se trata, como el título pudiera hacer pensar en un primer momento, de una obra de Antropología Física, sino que abarca también y de manera quizá preponderante la cultura de los distintos pueblos del mundo tanto actuales como extinguidos. Como ejemplo transcribimos el sumario completo de dos capítulos, uno acerca de un pueblo primitivo y otro de un pueblo europeo actual. *Australia:* Caracteres Somáticos de los Australianos; Agrupaciones Etnicas; Cultura Material; El Arte; Vida Social y Cultura Australiana; Cultura del Bumerang; Cultura Esogámica Matriarcal de las dos clases; Cultura Totémica Patriarcal; Ritos de Iniciación; Posición Histórica de las Distintas Culturas Australianas; Creencias Religiosas y Ritos Funerarios. Bibliografía. *Europa Sud-Oriental:* Etnografía de la Europa Danubiano-Balcánica; Huellas del pasado en la vida actual; Familia y

organización social; Vida pastoril y Nomadismo; La casa y sus habitantes; El vestido y los adornos personales; Ritos y creencias religiosas. Bibliografía.

En el Prólogo indica el autor que la Editorial UTET aspira con esta obra monumental a sustituir, con un tratado *íntegramente italiano,* la traduccción del clásico libro de Ratzel "Le Razze Umane" publicada en 1891-96. Y hace resaltar que lo que importa para la unidad y homogeneidad de la obra "es ilustrar geográficamente e iluminar históricamente" el desarrollo biológico y cultural de los pueblos que componen la humanidad actual.

Creemos que tanto UTET como Biasutti y sus colaboradores han logrado en efecto sustituir plenamente la clásica obra de Ratzel. Y por lo que se refiere a su similar "Razas Humanas" editada por el Instituto Gallach de Barcelona en 1928, bajo la dirección científica de P. Bosch-Gimpera y con la colaboración de destacados especialistas en cada tema, la consideramos orientada hacia otras finalidades y destinada a un público distinto puesto que posee un carácter muchísimo más acentuado de vulgarización, es menos sistemática, menos científica y desde luego de mucha menor amplitud.

Dada la especial preparación de hombres como Puccioni, Cipriani, Battaglia, Imbelloni, Sergi, etc., tenemos la seguridad —aunque hasta el momento no nos ha sido posible hacer una lectura detenida de toda la obra— de que se ofrece al público una elaboración seria y científica, dentro de los límites fijados por tratarse de una Enciclopedia. Como iniciación para Antropólogos, Etnólogos y Lingüistas la consideramos positivamente buena; y es de lamentar únicamente que las dificultades de comunicación y su elevado costo no hayan permitido por el momento una mayor difusión de la misma, por lo menos en América.

Séanos permitido sin embargo hacer algunas indicaciones a ciertos capítulos que, por coincidir más con nuestros intereses del momento, hemos leído en primer término:

1).—Al tratar Sergi de la Paleontología Humana nos parece desproporcionado dedicar sólo 3 líneas (addenda en la p. 809 del Tomo I) al famoso *Africanthropus niarasensis* descubierto en 1935, y que tiene capital importancia desde el punto de vista evolutivo toda vez que sus características le hacen entrar en el grupo Pithecanthropus-Sinanthropus que, de este modo, se extiende a otro continente.

2).—Admitimos como perfectamente justificado que en una obra italiana se dé preferencia, en cuanto a amplitud de exposición, a los restos hallados en el propio país; ello ocurre en el caso de Saccopastore

y Monte Circeo a los que Sergi dedica mayor atención que a Chapelle-aux-Saints, el cual sin embargo es muchísimo más importante desde un punto de vista general. Pero lo que ya no consideramos en modo alguno admisible, en una obra de divulgación, es conceder un lugar a restos como los del Olmo que, por lo menos, son discutibles y sujetos a amplias controversias científicas, desde el momento en que autores como Boule, Montandon, Weinert, Mac Curdy, Obermaier, etc., lo ignoran o simplemente lo señalan como dudoso y controvertible. En cambio no vemos la menor alusión al ya famoso descubrimiento de Swanscombe en el Achelense inglés, y cuyas características morfológicas hacen considerarlo más próximo al Homo sapiens que al Homo neanderthalensis pese a su mayor antigüedad cronológica.

Repetimos pues aquí lo que dijimos con ocasión de la crítica hecha al Manual didáctico de Ashley Montagu (*Bol. Bibl. Antrop. Amer.* 8; 152-56.-1946): "Hay que distinguir entre el antropólogo-maestro y el antropólogo-investigador", pues mientras al segundo le está permitido exponer sus tesis y teorías "con tesón, partidismo y entusiasmo" y aun en forma unilateral, al primero le incumbe plantear "las cuestiones del modo más objetivo posible, imparcialmente, con el pro y el contra en cada caso si se trata de teorías". Por tanto el Maestro Sergi, para quien tenemos todos los respetos y la admiración más profunda que nos inspiran su admirable y fecundísima labor antropológica, debió a nuestro juicio dejar los hallazgos del Olmo para sus monografías de investigación, y olvidarse de su existencia (dudosa en cuanto a cronología y estratigrafía) cuando se dirige al gran público no versado en estas cuestiones y que puede ser inducido a error.

3).—La clasificación racial que Biasutti presenta en las pp. 266-71 del Tomo I, y que comprende 52 razas agrupadas en ciclos, ramos, grupos y subgrupos, nos parece realmente interesante, sobre todo después de las previas explicaciones que da acerca del valor de tales denominaciones. Sin embargo nos hubiera gustado disponer de claras características diferenciales, entre algunas de ellas sobre todo, porque confesamos no ver delimitaciones precisas (indudablemente por falta de conocimientos directos de dichos grupos humanos y de fuentes informativas adecuadas; pero eso le pasará quizá también a otros muchos de los lectores), por ejemplo la *Malide* con sus dos sub-razas, la *Armenida, la Asiria* (asimilada a la Judía), la *Saharida,* etc. Esperamos que en alguna otra publicación facilite Biasutti una explicación clara de su cuadro racial, considerablemente incrementado en cuanto al número de razas humanas admitidas hasta ahora como más viables.

4).—Ya mencionamos la referencia de Biasutti al deseo de hacer obra "enteramente italiana". Consideramos tal idea como un chauvinismo asaz peligroso, sobre todo cuando en líneas anteriores habla de "la política razziale fascista". Somos los primeros en reconocer que el renombre de Biasutti y de sus distinguidos colaboradores es garantía más que suficiente en cuanto a su valía, prestigio y dominio científicos en el campo que han desarrollado; pero debe señalarse que, como tesis, nos parece insostenible que el autor se hubiera privado de un excelente colaborador para su gran obra por el mero hecho de que éste fuera extranjero (para el caso Imbelloni es italiano de origen y formación); la Ciencia debe estar por sobre todo criterio nacionalista. A ese respecto, creemos mucho más acertada la orientación dada por su editor al "Handbook of South American Indians" en el que colaboran especialistas de muy distintas nacionalidades.

5).—En ese mismo Prólogo se vierten conceptos "colonizadores" un poco inexplicables hoy, aunque sí lo fueran en el momento en que se escribieron; se habla de "nuestra Africa" refiriéndose al Africa septentrional y oriental. La era de los imperialismos coloniales terminó ya, como lo demuestra el desmoronamiento de las Colonias y Dominios franceses, ingleses y norteamericanos que van convirtiéndose en países libres. Ganaría mucho la obra de Biasutti si *desapareciera* ese Capítulo que, por otra parte, no afecta para nada al contenido científico de la misma.

6).—En fin hay otro tema, tratado en las páginas 39-42 con el título de "Antropología Social y Política", que merece ser objetado: Biasutti arremete en efecto contra Gobineau, Ammon y Lapouge, es decir contra la discriminación racial que defendía la superioridad del tipo "nórdico, dolicocéfalo y rubio", y argumenta recordando las aportaciones científicas e históricas de la raza mediterránea. Hasta aquí es para nosotros perfecta y correctísima, tanto desde el punto de vista sociológico y humano como desde el estrictamente antropológico, la exposición de Biasutti... Pero desgraciadamente a continuación da el autor un viraje y admite una "superioridad nacional", en vez de racial, es decir se refiere a "raza germana" y "raza italiana" en sustitución de "raza nórdica" o "raza mediterránea"; en tales condiciones es Biasutti —por lo menos en el capítulo que comentamos— un perfecto "racista" en el sentido de la discriminación, al aceptar que unos grupos, que llama "naciones" y que un Vianna o un Posnanski denominan "raza" en el sentido somático, son superiores a otros; con las graves implicaciones políticas y sociales que ello supone. Claro es que tal concepción

resulta para nosotros absolutamente improcedente, y ya hemos en otras ocasiones argumentado suficientemente sobre ello para no ser necesario hacerlo ahora de nuevo.

Pero se nos ocurre preguntar. ¿Escribiría Biasutti ahora lo mismo que en 1941, cuando estaba Italia dominada por el credo fascista y por un Dictador? ¿Es posible realmente que un científico de la categoría de Biasutti piense en términos de discriminación entre los humanos? Preferimos no creerlo y hacernos a la idea —como ocurre en otros muchos casos— de que la expresión no es libre en los países antidemocráticos; y deseamos sinceramente para todos, siempre, la posibilidad de escribir con honradez y veracidad sus propias convicciones, estén éstas o no de acuerdo, en un momento dado, con la tesis política que rija el país. La libertad de expresión es la mejor, más honrosa y más digna de las libertades conquistadas por el hombre.

Juan COMAS.

ANALES DE TLATELOLCO

Con el nombre de *Unos Annales Históricos de la Nación Mexicana* —nombre que se conserva desde tiempos de Boturini— se conocen cinco documentos relativos a los mexica-tlatelolca redactados muy poco tiempo después de la Conquista. Estos *Annales*, que fueran del coleccionista virreinal Boturini, pasaron a manos de J. M. Aubin, cuya colección pasara a París, a la Biblioteca Nacional, en el siglo pasado.

Escritos en idioma náhuatl, recientemente fueron vertidos al alemán por Mengin. De ésta traducción procede la española que la editorial de la Antigua Librería de Robredo, presenta como segundo volumen de la colección *Fuentes para la Historia de México;* queda en espera la historiografía mexicana de una versión directa, para lo cual ya se cuenta con la espléndida edición facsimilar publicada últimamente en Dinamarca. Sin embargo, la urgencia de presentar al estudioso americanista este documento tlatelolca justifica plenamente la edición a la que acompañan útiles comentarios de su traductor, Heinrich Berlin, y un excelente resumen analítico de los datos confusos y oscuros del texto mexicano, del profesor Robert H. Barlow.*

Unos Annales Históricos de la Nación Mexicana, cuyo nombre más correcto debía ser el de Anales de Tlatelolco, es en realidad una carpeta con cinco diversos manuscritos unidos por razón de su contemporaneidad y por haberse redactado por indígenas originarios de Tlatelolco, cuya escuela histórica representa frente a la de los mexica-tenochca. Por supuesto que, por otra parte, el contenido e importancia de los cinco manuscritos incluídos en *Unos Annales* son muy diversos:

I.—El primer manuscrito debió redactarse muy poco después de 1532 —fecha en la que Carlos V concedió el Marquesado a Cortés, ya que el texto le da ese título—, con el recuerdo todavía vivo del mundo prehispánico y, particularmente, de la expedición de las Hibueras de la que su anónimo autor fué testigo. El manuscrito refiere lapidariamente la historia de la tribu mexica septentrional, Tlatelolco, desde

---

* *Anales de Tlatelolco y Códice de Tlatelolco* (UNOS ANNALES HISTORICOS DE LA NACION MEXICANA). Edición preparada y anotada por H. Berlin con un resumen analítico de R. H. Barlow, seguida del *Códice de Tlatelolco* interpretado por R. H. Barlow, Tomo II de Fuentes para la Historia de México, editada por la Antigua Librería de Robredo, Porrúa Hermanos, México, 1948.

su fundación hasta la pérdida de su soberanía a manos de los mexica-tenochca. Contiene, igualmente, un relato vivo y apasionante de la marcha hacia las Hibueras en donde se diera muerte al último soberano mexica, Cuauhtémoc, allá en Acallan Hueymollan en los confines de Chiapas y Campeche. Se trata de uno de los capítulos más dramáticos e importantes de la historia mexicana.

II.—El segundo documento contiene una nómina dinástica de los soberanos mexica, incluyendo los señores tecpaneca de Atzcapotzalco anteriores al encumbramiento de Tenochtitlán que siguió a la sublevación mexicana.

III-IV.—Los manuscritos tercero y cuarto de la carpeta contienen una genealogía dinástica de los señores tecpanecas. El cuarto de los manuscritos repite los datos genealógicos dinásticos y parcialmente los complementa, recordando por ejemplo a los primeros pobladores chichimecas que condujeron a la tribu antes de la fundación de las ciudades-estados de México, Texcoco, etc.

V.—El último de los manuscritos, al que se conoce con el título de Tlatelolco desde los tiempos más remotos, fué redactado siete años después de la Conquista, en 1528, por un indígena que fué testigo del derrumbamiento del señorío de México. Se trata del más amplio e importante de los documentos de la antología tlatelolca.

Contiene recuerdos, en parte legendarios y en parte históricos, de la peregrinación mexicana desde su salida del lejano Aztlán hasta la fundación de México, incluyendo sus desastres y guerras; los señores tecpanecas y su alianza y servidumbre con ellos; la dinastía tlatelolca: el período de la Triple Alianza a partir del encumbramiento de México; la historia imperial de México, su expansión y victorias; la pérdida de la soberanía de los mexica-tlatelolca; y, en fin, la conquista española. . . Nótese, desde luego, que a partir de 1361 y hasta concluir el documento con el año de 1522, la historia fué registrada año por año, es decir en la forma típica de los anales inspirados en pictografías cronológicas o códices hoy desaparecidos.

Ahora bien, la importancia de este último documento radica, entre otros muchos motivos, en la versión indígena allí contenida de la Conquista, pues si exceptuamos la incompleta versión del libro décimo segundo de Sahagún —inspirado por indígenas—, hasta ahora sólo conocíamos el punto de vista de los conquistadores españoles y no de los indígenas conquistados. La forma vívida del relato, además, revela claramente que su anónimo redactor fué testigo del sitio de México,

pues en sus dolorosas páginas nos ha transmitido la historia de la última resistencia y del final de la soberanía de su tribu.

Como apéndice de *Unos Annales Históricos de la Nación Mexicana* se incluye el *Códice de Tlatelolco* que conserva el Museo Nacional de Antropología de México. Este precioso códice, que representa la pictografía indígena en su mejor momento, es una larga tira de papel europeo pintada en colores azul turquesa, oro, rojo indio, verde aceituna y diseños negros. Fué pintado entre 1554 y 1565, conteniendo la representación gráfica de los hechos ocurridos en esa década en la cabecera septentrional de México, Tlatelolco, cuando este importante lugar —hoy un barrio de la ciudad de México— era la sede del Imperial Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, residencia oficial de las ciencias históricas y de las humanidades del México virreinal.

La interpretación que acompaña al Códice se debe a la erudición de Robert H. Barlow, filial de la Guggenheim, a quien debe la ciencia americanista de México su más amplio reconocimiento por su labor relacionada con la historia del antiguo México.

La importancia del Códice debe juzgarse, sin embargo, no sólo desde el punto de vista histórico, pues a pesar de tratarse de una década del XVI de enorme trascendencia para el México colonial, la importancia de la pintura reside en su enseñanza plástica, ya que representa el mejor horizonte artístico del indígena fusionado con las corrientes renacentistas europeas, cuando rota la frontalidad y rigidez primitivas, con mano maestra empezaron los indios a manejar el claroscuro, el modelado, la imagen vista de frente, el movimiento de los paños y figuras, y la composición. El Códice de Tlatelolco es, por lo mismo, y conjuntamente con el Códice de Tepetlaóstoc, el más espléndido representante de la pintura indígena americana del siglo XVI.

Salvador TOSCANO.

Dimensión Imaginaria

PRIMERA VIGILIA TERRESTRE

Por *Manuel* CALVILLO

A mi padre.

Los ríos todos van a la mar, y la mar no se hinche; al lugar de donde los ríos vinieron, allí tornan para correr de nuevo.

ECCLESIASTÉS, I-7.

I

AMOR sensible,
me abandono a la clara permanencia
de tu luz cotidiana, en el misterio
de la savia al color que la redime
libre de toda incierta arquitectura
en la mecida rama;
y me abandono a la frescura líquida
de súbitos espejos en los cauces
y al cimbreante verde de los juncos,
bíblicos y fluviales para siempre,
—desnudos de doncellas todavía
ignoran su inocencia.
Sensible amor en la mirada
que nos entrega al mundo y que me abre
el aéreo camino de la nube,
cruzado de pueriles vuelos,
a la pereza azul del horizonte;
que puebla en luminosas armonías,
deleite de los años niños,
la misma tierra enjuta que me aguarda
y en que vive la rosa tiernamente

su efímera evidencia.
Sensible amor, nada tuyo me hiere
como el destruir la ingenua certidumbre
de imágenes tan sólo
en el silencio de la sola mirada,
la del gozo amarillo de las mieses,
la de reflejos en pulidos ónices,
la de apacible albura en el rebaño
y rubor bautismal a las orillas
de los bíblicos juncos,
y que preservo, ahora inmaculada,
en el ocio fugaz de la poesía.

Y aquí en la imagen, transparencia sola,
refugio de la voz deshabitada,
cauce de sueño
e insaciada presencia en los sentidos,
a veces,
era la voz su espejo mismo, puro,
música sola y tregua de los días
en que vive mi cuerpo devorado;
era el eco de la sombra, perseguido
y atrapado en el ocio inmarcesible
de su prestigio incógnito;
era el gentil discurso
de alada incertidumbre,
ámbito de esa angustia
que promueve catástrofes azules
y la ignominia cotidiana
de nuestro corazón insobornable;
diría en ella:
"Sueño de un sueño yace la memoria
en su desnudo tacto y en la angustia
de una muerte inasible que me sueña
y crece ya en mis venas y en el tiempo
de una insensible, ausente flor violada".
No sabría —lo sé—,
ceñirme a tal imagen de este sueño el mío,
que avasalla el insomnio de sus límites

y en el que ya, desnudas las palabras,
descubro a la vigilia una memoria
de aciagos testimonios
a la piedad terrestre sometidos;
ahí mi sangre es ella, en el turbión
que nos subleva ahogándonos,
y en tanta muerte, entre nosotros muda,
abonando la tierra,
erguida en nuestros árboles
y en la sola esperanza,
en este amor llagado de mi pueblo.

II

QUÉ idioma o sensible ademán
descubre tu secreto, madre,
la ternura indecible de tu entraña
donde germina el grano
y las vetas de plata enmudecida
ahogan límpidas campanas,
donde los ríos subterráneos
de inconcebibles peces y aguas túmidas
urden y erigen manantiales,
donde los pétreos árboles maduran
su arisco fruto de diamante
y su presentimiento el ópalo
de fatal inocencia,
y donde sueña el jade
el poema aborigen de la máscara.
En la infinita, en la secreta
soledad de tu seno fructifica
su mortal certidumbre mi progenie;
tuyo este barro de ilusión efímera
se anima de viveza,
encendido se yergue y palpitante
óyele musitar,
escucha las palabras que no dice
porque apenas se inicia en el milagro

su tímido gozo y de su angustia,
crece de ti como un árbol profundo
al espacio del sueño,
el tuyo, el mío, el de mis padres
en ti sembrados desde el tiempo
de la primera caña.

SENO virgen el tuyo, invulnerable,
terrenal cementerio,
de una efímera historia derrumbada
en tus mantos de escombros;
túmulos de mis gentes
atravesadas de raíces, muertas
ya para siempre, oís,
ya para nunca,
porque decir "ya muertas",
es oír como asciende
por la madera de sinuosos cauces
la antigua sangre de esta tierra,
del exilio del sueño hacia la rama
en que torna al silencio. . .
Arboles nuestros,
verde sangre sensible y luminosa
donde la forma pura alcanzo
y destruyo nombrándola.
Y en este sueño,
en ti inhumado con mis gentes
que alguna vez hablan tu idioma,
música de madera,
vuelve hacia ti mortal la certidumbre
de un tiempo traicionado en la vigilia
de su historia fugaz
—artificio de piedra y de palabras —
en la sangre tan nuestra,
manantial de retorno a sus veneros.

III

Los horizontes de la tierra,
los caminos trepando hacia el silencio
en cuyos hálitos
levantó la meseta amurallada
pirámides vigías,
el verde cactus húmedo
y la muda viveza de mis brazos,
abren ríos al sueño
de una angustia en el tiempo abandonada;
escaleras del mar hacia la costa
umbrales son del humus de esta tierra
que siembra Dios aún;
terraplenes de luz para los ojos
que en silenciosas yemas
esperan todavía;
al norte el viento, la llanura
de un cielo sin orillas, páramo
que defendió mi casa
y el vegetal recinto de mis templos;
y al centro de los límites,
sobre ruinas violadas,
va ascendiendo a mis ojos y a mis manos
la substancia terrestre redimida.
Y como siempre, al sur, nosotros
resguardando
sobre los peñascales la meseta
y el sol teotihuacano de mi pueblo,
adonde las mujeres
callan tan hondamente que diríase
escuchar al silencio.
Espacios para el tiempo, aquí
donde creció la caña,
inauguró el maíz sus festivales
y en los desnudos pies la danza virgen
erigía los arcos del misterio,
y dieron las palabras y los nombres
la sola permanencia de los árboles:
café, tule, caoba,
el silencio agobiado del mezquite
y los bélicos cactus invasores.

—Aquí en tu costra, tierra,
sobre el tiempo enemigo y el desastre,
aislado en mis sentidos y en la angustia
de ser en ti, nombrándote retorno
del perdido conjuro en las palabras
a la última evidencia.
Tal el día primero,
la voz disipa, tierra, y cava
tu enconada presencia al borde mismo
de su angustiada decisión indemne;
así nació la música en la flauta
de barro, así también las efusiones
en el idioma fueron,
nuestro ritual así rindió su culto
precipitado a tu misterio solo,
construyó así mi gente sus ciudades
perpetuando en piedra
la serpiente emplumada que en el tiempo
es la vigilia de este sueño tuyo,
sustentando mi voz
y todo en él y en esta muda sangre.

IV

ATRIO de tierra húmeda,
apisonada
bajo la fresca sombra del pirul,
lugar del que los niños
de las miradas mudas y proféticas
miran caer, monótona, la lluvia
en el maizal
y a la clemencia de la madre encinta
tejiendo junco, madurando al hijo
y cuidando del fuego;
solitaria y solemne
aborigen liturgia de mi casa.

Tal si de entonces lo dijese
óyeme preguntar en este día:

—¿Qué esperanza mantiene tu dulzura,
para quién hilas algodón?
Velado por tus ojos crece
inviolable el destino que me lleva,
y en tu voz se desata hacia la mía
del náhuatl de tu lengua sigiloso
la historia de mis gentes,
el antiguo secreto de los soles,
tu amor en la caricia ya ultrajado
y la tímida albura en la mazorca
por el color humilde de tus manos
pan nuestro desde el día
en que el último sol muere en el agua
y óyese interrogar:
¿Tu cauda quién ahuma,
adónde el fuego oculto, Citlalincue?
Y en el silencio, tú,
en el tiempo impasible de la rosa,
ya no indefensa a tu memoria misma
porque en tu oído y en tu piel
y en toda tu sensible permanencia
mi padre cierto te demuda.
Silencio el tuyo, madre,
como el pulso y el sueño y la mirada
que llevo tuyos en la sangre mía,
como tus dioses olvidados
bajo los pétreos muros que mi padre
sobre las ruinas nuestras levantara,
y como en tu dolor los hijos
cuyo insomnio violento nos redime
sobre esta tierra, tuya
como en el día aquel de la segunda caña
Y escuchar tu silencio
es oír el venero de mi sangre,
probar la leche en tu pezón indígena
y volver a mirar, ya por tus ojos,
el color de la luz y de la tierra
y a los árboles nuestros
su corazón de música guardando.
Escuchar tu silencio
es prender esta voz a mis raíces,

ser yo desnudo en tu esperanza
después de tanta pesadumbre
y silencio inmutables,
y es llevar en mis hombros el lucero
que anunció tu tristeza,
como fuego en la noche rescatado
hacia la última caña de los días.

V

Para Luis Correa Sarabia.

TAL del fuego nocturno en las señales,
tal el ave funesta te auguró,
entre los tuyos y como ellos pálido
de armaduras lucientes
venías, como *caña enhiesta,*
jinete de las aguas y ese día
por los caminos que subió la sangre
ante el lacustre azoro de mi pueblo.
¿Qué regiones del sueño no violabas
y del silencio con tus voces?
¿Tú sabías, acaso?
Era un presagio entre mis gentes:
tiempo hacía que hubo entre nosotros
un rostro como el tuyo, padre,
y unas manos desnudas de maíz;
nadie supo de él y sí sus cosas
porque dijo verdad;
una tarde ciñó sus vestiduras
y se alejó anunciando su regreso;
el día en que llegabas era el suyo.
El señor de la tierra
abrió su casa para ti
y te ofreció su estera y su ciudad;
no voy a relatarlo entre los míos,
lo penamos aún.

No el vuelo del albatros
sino el centauro y su pezuña cruenta;
en la codicia funeral del sueño
dando voces de muerte
venías implacable en tu hermosura
escalando el insomnio;
tu espada azotó el viento
y caían el águila y los dioses
de un joven padre inaccesible
en cuyos ojos fué virgen mi madre,
la que tuviste en una hora
sobre la tierra suya profanada.
En verdad, aquel día
qué pupilas no tuvo el abandono
de presentidas grávidas doncellas;
qué soledad no supo
abatir su ternura bajo el cuerpo
de un extranjero dios apasionado,
ya en su aventura solo y sin estirpe
ahondándose en su sombra con su muerte.
Porque ahí, entre sus brazos,
los tallos de la música tenías
y fué tu sangre
el desamparo nuestro y solo.
¿Tú sabías, acaso?
Sin afrenta hijo tuyo
he crecido arraigado de mis muertos,
los de esta tierra,
y de tu sueño que olvidó su origen
para caer sembrado entre los míos.
Así mi sangre es tuya
y las palabras que te dicen;
mas hoy es cuando emergen,
sobre tu sueño derrumbado
y en el aniversario de tu angustia,
mis presagios antiguos.
Quetzalcoatl lo sabía, y son mis gentes,
padre crüel,
las que guardan la semilla del tiempo.

VI

El día en que nació la caña
al idioma del tiempo ya venía
la sangre en su designio
a subrayar esta vigilia indemne,
del sueño acaso certidumbre sola
que el sueño mismo acalla;
y surge ahora, aquí,
de una música tenue de palabras
en el viento, en la imagen
transitoria del mundo, a la evidencia
de una víctima sangre en que reposa
mi origen, perpetuándose;
dolidos vientres túmidos
de las madres primeras,
violencia solitaria
que la tierra custodia y apacigua
en donde aún el padre sueña
en ella protegido por las madres.
Y oír en el silencio
el materno refugio del asombro
que un dios blanco traía
a los ojos de vírgenes mujeres
cuyo destino Quetzalcoatl turbó,
es tornar a su seno,
hallar, en esta voz, la suya.

Cerrado el círculo del tiempo
una vez más
una vez más
nació la caña en aquel día
ya no al signo del verde
ni a los aniversarios de mi pueblo,
sino a dar su esbeltez
y ya la última flor en el crepúsculo
que subía sangriento a las pirámides;
murió el tiempo ritual
que preservó la sangre de esta tierra,
el caballo venía

desolado en la suya,
y fueron días de la sangre sola
cuando el augurio se cumplió
en el cuerpo caído de ese padre,
presentido en su frágil juventud,
cuyos emblemas ultrajaba
el que tuvo a mi madre y a su tierra.
Desde entonces
se olvidó el calendario de mis gentes,
su lengua, sus altares,
y vivimos del tiempo que cercaba
la sangre nuestra con la suya
para tenerla hoy entre las manos.
No obstante, en el silencio,
bajo el tiempo invasor que se derrumba
ya traicionado ahora para siempre
en el acoso de su furia aciaga,
oigo la sangre nuestra, turbia,
sobre el olvido exhausto
acechar mi existencia en su memoria.

VII

PARA mí aquel lugar terrestre
que sea mío, adonde halle
de mis padres los huesos
y la raíz del árbol tule,
y no más en el día
en que deje esta voz de restituirme
a mi gente,
porque ya soy en ella
desamparado sueño de aquel suyo
que dejó a la serpiente por cariátide.
Antaño ríos,
vetas de sangre hoy
donde yace mi pueblo desde el día
en que vino desgracia y servidumbre
y se quebró en la caña el tiempo
para mi casa.

—¿Qué soledad nos sitia ahora
que surgen las palabras de tu seno,
tierra,
apenas en su música
y a tu presencia oscura desvelándola?
Porque ya soy nomás la certidumbre
de mi propia existencia
reintegrándome a ti, como en el tiempo
en que decía en lengua de mi madre
su padre nuestra historia
y el funesto presagio de los hijos;
y porque estoy en ti como de siempre,
tal el alto cantil en su erosión
y los profundos árboles,
te nombro, tierra,
en la sola palabra que te dice.
Qué soledad no tuya
si un ángel no preside nuestros túmulos
y la angustia, en la sangre,
repta aún a la sombra de tus ruinas.

—Sangre mía perpetua,
río de sueño que inundó a mi madre
y horadó entre sus carnes la ternura
grávida de mis voces,
presérvate,
en este solar tuyo,
entre los muros que erigió mi padre
sobre el pavor de la ciudad lacustre;
torna a la tierra,
a su propia substancia conmovida
que me recobra, para siempre,
en un saber que soy en este día
sólo anticipo de una muerte
que heredo abandonada
y con el pueblo mío, eternizándome.

Mas yo te invoco aquí, oh ángel violento
de mi padre,
en esta sangre nuestra en que mi estirpe
gritará el testimonio de mi pueblo

y el de esta tierra, a cuyo amparo
se cumple en nuestros hijos la esperanza
de una vigilia cruenta,
sueño hoy de un sueño
en el tiempo furtivo de mi voz.

VIII

¿Del sueño, la vigilia?
Violento de hermosura tremolando
su crin de sombra,
implantando su imperio,
sometiendo al origen de la sangre
la tierra
y al designio ancestral de su evasión
la muda soledad de la belleza;
huyendo de los frisos,
de los marmóreos pedestales,
de la tersa avenida del hipódromo
y de la franciscana mansedumbre,
hinca en la dulce sementera
la pezuña inclemente
y suena en el metal de su galope
el augurio invencible de la sangre.

—Tú en mi solar el extranjero
dios implacable de mi abuelo herido
y de mi madre en la preñez oscura,
dios de mi padre enardecido y rubio,
ampárame.
Cruzas el aire, se oye
tu incesante relincho en la meseta,
y miro tu cabeza histórica
violando los relieves tímidos
de inmóviles estatuas
que simulan tu imagen,
la espuma de tus belfos
nieve en la noche palpitante,
las lianas de tus músculos tangibles

ritmo en la fuga al horizonte,
y el sudor donde rielan en tus ancas
el sol cobrizo y la luna de estaño.
Terrestre dios mortal,
presérvame,
y preserva el destino de mi sangre,
como la tuya ciega, arrebatada
cuando retumba tu galope
en la música virgen de mi cuerpo
y crece hacia los hijos
y hacia los hijos últimos, perenne
ella sola en su impulso apasionado.

"PERIODOS" Y "GENERACIONES" EN LA HISTORIOGRAFIA LITERARIA HISPANOAMERICANA

Por *José Antonio* PORTUONDO

I

La historiografía literaria hispanoamericana nació del propósito de afirmar la personalidad cultural de nuestras tierras negada por ciertos críticos del otro lado del Atlántico. A mediados del siglo XVIII, y para desmentir conceptos despectivos e ignorantes del deán alicantino D. Manuel Martí (1663-1737), escribió D. Juan José de Eguiara y Eguren (1696-1763) su *Biblioteca Mexicana* (primer tomo, 1755), nutrido diccionario biográfico de autores hispanoamericanos en cuyo prólogo o *anteloquia,* dividido en veinte capítulos, intentó trazar un esquema del proceso literario mexicano desde épocas anteriores a la Conquista hasta el instante mismo en que apareció la *Biblioteca.* Es fácil señalar graves defectos a la obra de Eguiara, propios, los más de ellos, de su tiempo. La ordenación de autores por orden alfabético de nombres y no de apellidos, el haber traducido al latín —lengua en que está redactada la obra— los títulos de las producciones en español citados en el texto, no facilitan, ciertamente, su manejo. No obstante, el diccionario conservó, entre hipérboles, tan importantes noticias, la exactitud y el vigor de sus referencias bibliográficas es tal que aún hoy constituye una fuente de inapreciable valor.[1]

---

[1] Vid. Dr. D. Juan José de Eguiara y Eguren. *Prólogos a la Biblioteca Mexicana.* Versión española anotada, con un estudio biográfico y bibliográfico del autor, por Agustín Millares Carlo. Nota preliminar por Federico Gómez de Orozco. México. Fondo de Cultura Económica, 1944.

Poco ha sido, en cambio, lo que los historiadores y eruditos posteriores a Eguiara y Eguren han hecho progresar, desde el punto de vista periodológico, por lo menos, la historia de nuestras letras. Como en los días del iniciador, se han seguido publicando exhaustivos catálogos biográficos de escritores, sin más ventaja que su ordenación cronológica y no alfabética, de acuerdo con los períodos de la historia política.[2] No conviene olvidar a este respecto que, como sostiene Cysarz, "toda la historia literaria directa o indirectamente influída por Hegel presenta como rasgo esencial la tendencia a reducir en lo posible el desarrollo y la estética, en especial la estética de los géneros (ya en ella ve Hegel imponerse la realidad histórica y el apriorismo conceptual) a un denominador común que es el período".[3] Esto es justamente lo que ocurre con nuestros historiadores literarios del siglo XIX y aun del XX, hegelianos muchas veces sin saberlo y otras a través de lo que hay de Hegel en el positivismo de Taine, el evolucionismo de Brunetière y hasta en la posición más académica y tradicionalista de D. Manuel de la Revilla. La tendencia a construir prolijos diccionarios biográficos de escritores, heredada de Eguiara, se vió también alentada por el biografismo de Sainte-Beuve y, en contados casos, por el método, igualmente biográfico, de Jorge Brandes.

Ya Eguiara había distinguido dos épocas diversas en el proceso literario hispanoamericano: la primera, anterior a la Conquista, que él refirió de modo especial a "las antigüedades mexicanas", y la segunda que según su opinión se inicia "desde que América comenzó a ser señoreada por los españoles". Los historiadores que le sucedieron suprimen muchas veces, en sus obras sobre las diversas litera-

---

[2] Este carácter de catálogo biográfico lo hallamos hasta en obras de autores tan conocedores de la técnica historiográfica moderna como Pedro Henríquez Ureña. Vid. su libro *La cultura y las letras coloniales en Santo Domingo.* Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Instituto de Filología, Biblioteca de Dialectología Hispanoamericana, Anexo II, 1936.

[3] HERBERT CYSARZ. "El principio de los períodos en la Ciencia Literaria", en *Filosofía de la Ciencia Literaria,* recopilada por Emil Ermatinger, trad. española de Carlos Silva. México, Fondo de Cultura Económica, 1946. p. 97.

turas nacionales, la época anterior al descubrimiento y establecen la siguiente división periodológica sumaria: la Conquista, la Colonia, la Independencia y la República. En ciertos casos esta subordinación de la historia literaria al proceso político ha pretendido justificarse en la necesidad de señalar fechas destacadas para delimitar los períodos. Así, en la "Introducción" a su conocida historia de la literatura argentina, Ricardo Rojas afirma que el proceso literario de aquella nación "podría dividirse, para su mejor exposición didáctica, en los siguientes períodos cronológicos, más o menos referidos a la historia política, para fijar sus lapsos por fechas muy notorias:

1o. Los orígenes: desde las primeras ciudades (siglo XVI) hasta la fundación de la enseñanza universitaria;

2o. La iniciación: desde la fundación de la Universidad de Córdoba (1613) y el nacimiento del poeta Tejeda (1604) hasta la expulsión de los jesuítas (1767);

3o. La revolución: desde la expulsión de los jesuítas y las reformas virreinales (1776) hasta el ocaso de la generación de mayo (1820);

4o. La proscripción: desde los caudillos y Rosas (1820) hasta Caseros (1852);

5o. La organización: desde la constituyente (1853) hasta el congreso de Belgrano (1880); período éste que se refunde en el 3o. y 4o., pues 'la revolución' inspiró 'la proscripción' y 'la proscripción' hizo madurar los ideales de 'la organización';

6o. La actualidad: desde la federalización de Buenos Aires hasta el triunfo de la burguesía cosmopolita".[4]

De inmediato se advierte el escaso rigor de la ordenación periódica propuesta por Rojas. El período segundo, por ejemplo, tiene dos fechas de iniciación que difieren en nueve años: fundación de la Universidad de Córdoba (1613) y nacimiento de Luis de Tejeda (1604). Otro tanto ocurre en el período siguiente cuyas fechas iniciales, la expulsión de los jesuítas (1767) y las reformas virrei-

[4] RICARDO ROJAS. *La literatura argentina. Ensayo filosófico sobre la evolución de la cultura en el Plata.* T. I., "Los Gauchescos", vol. I, Segunda Edición, Buenos Aires, Librería "La Facultad", 1924, "Introducción", p. 39.

nales (1776) se encuentran separadas también por nueve años. Es cierto que el autor se adelanta a esta o a cualquier otra crítica cuando, en página posterior, nos recuerda cómo "había dicho al comenzar esta cronología, que ella sólo puede tener un fin didáctico, pues refiere las corrientes espirituales, que son difusas y continuas, al hecho concreto y casi visible de la historia externa". Y luego concluye: "Así las fechas de la historia política podrían servir tan sólo para guiarnos de lo conocido a lo desconocido, con notoria eficacia didáctica. Pero una vez entrados en la sustancia de nuestro tema, que es la conciencia nacional en función de cultura, ya esos lapsos cronológicos son insuficientes, como los andamios del alarife a la esbeltez de la torre construída".[5] Con lo cual se hace a la historia política subordinada y no señora de la literaria.

Lo cierto es que en la cronología propuesta por Ricardo Rojas hay ciertos elementos o factores que conviene destacar. En primer lugar, la variedad de sucesos significativos que determinan la adopción de las fechas: los hay de tipo cultural, como la fundación de la Universidad de Córdoba; de carácter político o simplemente administrativo, pacíficos unos, cruentos otros. En una oportunidad destaca Rojas un grupo limitado, ceñido en un período menor: "la generación de mayo". Y aunque las denominaciones propuestas son esencialmente políticas —"la revolución", "la proscripción", "la organización"— o temporales— "los orígenes", "la iniciación", "la actualidad"— ya sabemos que en la nomenclatura definitiva de su obra el autor incluyó referencias a temas literarios, como "los gauchescos", etc.

Esta atenuación o, mejor enmascaramiento de la referencia a los datos de la historia política con denominaciones literarias, se acentúa en ciertos autores que dedican un capítulo especial al Modernismo o destacan el período Romántico o el Neoclásico. Puede afirmarse que hay una época, en los años que preceden y en los que siguen inmediatamente a la Independencia, en la que el historiador de la literatura se afana en mostrar el paralelismo y hasta la

[5] *Loc. cit.* p. 52.

dependencia de las letras, como expresión de la conciencia nacional, de los hechos políticos en que dicha conciencia va concretándose, y que a esa época ha sucedido otra, nacida a fines del siglo XIX con la conciencia de nuestra frustración económica y política determinada por la penetración del imperialismo extranjero, en que los historiadores van gradualmente divorciando lo literario de lo político o pretenden disimular su estrecha relación tras denominaciones estrictamente estéticas y, como propone el colombiano Gustavo Otero Muñoz, atendiendo "más o menos al predominio de un concepto especial del arte". Otero Muñoz ha establecido la siguiente sucesión periodológica en la historia literaria colombiana hasta 1928: "1o.—Los precedentes (siglo XVI); 2o.—Culteranismo y conceptismo (siglo XVII); 3o.—La iniciación científico-literaria (siglo XVIII); 4o.—La Revolución (1801-1925); 5o.—El romanticismo republicano (1825-1858); 6o.—Los cuadros de costumbres (1858-1884); 7o.—El modernismo (1885-(1910); 8o.—La actualidad (1911-1928)".[6] En este caso hallamos, por una parte, predominio de las denominaciones estéticas y literarias —culteranismo y conceptismo, romanticismo, modernismo—, referencia a los géneros literarios —cuadros de costumbres—, a lapsos temporales —los precedentes, la actualidad—, a acontecimientos políticos —la revolución— y hasta ciertas denominaciones compuestas que quieren expresar la complejidad del fenómeno cultural designado —el romanticismo republicano, la iniciación científico-literaria—. Hay, además, otro hecho importante y es la división en períodos menores, de unos 25 a 30 años, a partir de la Revolución independentista. Es también desde esa fecha que parece destacarse y complicarse el juego de las escuelas y de los grupos literarios, obligando a los historiadores a una delimitación cronológica más precisa de los fenómenos descritos.

Tal situación se hace evidente en ciertos estudios como el brevísimo *Panorama de la literatura ecuatoriana* de Augusto Arias quien, con indudable eclecticismo agrupa la

[6] GUSTAVO OTERO MUÑOZ. *La literatura colonial de Colombia seguida de un cancionero popular recogido y comentado por...* La Paz, 1928.

materia de su libro bajo los siguientes epígrafes: "Epoca Prehistórica", "Siglo XVI", "Siglo XVII", "Siglo XVIII", "Siglo XIX", "Las escuelas y los grupos", "La generación del 900", "El Modernismo", "Otras tendencias", "El ensayo", "Los géneros de hoy", "La novela", "La biografía", "El verso nuevo". Con lo cual el afán conciliatorio se acerca bastante a la arbitrariedad y hace indispensable una explicación que Arias ofrece con estas palabras.

"Hay quienes juzgan ineficaz la clasificación cronológica para la historia de la literatura, cuando se puede, más bien, reflejar el ambiente, o reunir, por fáciles signos de afinidad, a los temperamentos símiles. Pero la misma disimilitud, dentro de una época, es, a veces, su característica neta. Análogas dificultades pudieran señalarse en los casilleros de las escuelas. Casi siempre la tendencia literaria recoge influencias de la anterior y su tránsito es precisamente el del instante en el cual se avizora la nueva inquietud. La literatura, material humano, ha de ser interpretada más bien de acuerdo con el tiempo, formador de aquellas expresiones o dirigido, impulsado por las mismas. Para los siglos de la colonia no pudiera sugerirse otro sistema que el de la cronología. La obra es escasa y casi no existe el vínculo del grupo. Parécense muchos los escritores por la conformación del horizonte y así es como los hombres de pluma de la hora colonial nos impresionan, todos, como si estuvieran fatigados de oratoria o se prendaran, esotros, del hipérbaton cultista. Con todo, hay alguno que fuga del horizontalismo, para otearse, para descubrir... ¿Espejo en su trato con Feijóo, con el P. Isla, con Erasmo? ¿El P. Aguirre en su innovación de la filosofía?".

"Es en el siglo de la independencia y de la república, cuando puede asistirse con alguna precisión al rumbo de las tendencias literarias y encontrarse representantes calificados de las escuelas. Y correspondiendo a las facilidades que trae el tiempo, se forman en torno de la revista o del periódico las agrupaciones en cuya coherencia hay casi siempre más de una afinidad. Sin embargo las obras individualistas se marcan desde el comienzo, como en el caso de Montalvo, el de la revista sin colaboradores y el del sillón

de la Academia sin número y siempre fuera de la Academia".[7]

Es de notar que esta misma actitud conciliadora se advierte, aunque no defendida ni razonada, en manuales tan finos y agudos como el de Mariano Picón-Salas, *Formación y proceso de la literatura venezolana*,[8] en cuyo sumario están representadas todas las direcciones señaladas hasta aquí: la estrictamente cronológica, la que se apoya en el predominio de determinadas actitudes estéticas o en el cultivo de un género literario, la que se centra en ciertas personalidades o individualidades descollantes, en un hecho político y hasta en un grupo generacional. Alguna vez emplea Picón-Salas expresiones más o menos poéticas para designar los períodos —"Idilio antes de la Revolución", "Llamado al orden"—, aunque sin caer jamás en la exageración en que suele incurrir en estos casos Luis Alberto Sánchez.[9]

Ha habido también intentos de realizar la historia literaria hispanoamericana desde un punto de vista estilístico. Algo de esto quiso hacer Rafael Maya en sus *Consideraciones críticas sobre la literatura colombiana* (Bogotá,

---

[7] AUGUSTO ARIAS. *Panorama de la literatura ecuatoriana.* Quito, Imprenta Nacional, 1936, pp. 64 ss.

[8] MARIANO PICÓN-SALAS. *Formación y proceso de la literatura venezolana.* Caracas, Editorial Cecilio Acosta, 1940. He aquí, a modo de ilustración, el sumario: "Días de Conquista. Indios y españoles", "Crónica de los Primeros sucesos", "Colonialismo y Barroquismo", "Madurez del siglo XVIII", "Enciclopedismo y Pre-Revolución", "Idilio antes de la Revolución - Música y Poesía Neoclásica", "Revolución", "El Primer Humanismo de la República", "Periodismo y Proceso Social", "Toro, González, Baralt, Larrazábal", "Romanticismo", "Costumbrismo, Narración, Epica y Oratoria romántica", "Llamado al orden - El segundo humanismo de la República", "Transición", "Positivismo y Ciencia Nueva. El camino hacia el Modernismo" ,"El Modernismo y la generación del 95", "Sinopsis de los últimos años".

[9] LUIS ALBERTO SÁNCHEZ. *La literatura del Perú.* Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Instituto de Cultura Latino-Americana, Las literaturas americanas, I, 1939. He aquí el sumario: "Indios, españoles y los demás", "Bajo el imperio de la fórmula", "El alzamiento criollo y la herejía erudita", "El Romanticismo frustrado", "Por la tragedia, al realismo", "Peruanismo y agonía".

Librería Voluntad, S. A., 1944) en donde la secuencia estrictamente cronológica está sacrificada a la estilística. En el mismo año de publicación del libro de Maya pronunció Jorge Mañach su discurso de ingreso en la Academia Nacional de Artes y Letras de Cuba disertando sobre "El estilo en Cuba y su sentido histórico".[10] Apoyado en ciertos planteamientos de Taine, afirma Mañach, "se me ocurrió preguntarme si entre los indicios que revelaban los momentos sucesivos de esa formación (de la conciencia nacional), tales como las actitudes y las ideas, los hechos económicos y políticos, no figurarían también las variaciones del estilo artístico y, en particular, del literario. La manera como escribieron nuestros prosadores y nuestros poetas ¿sería en cada uno de ellos reflejo tan sólo de su temperamento y escuela, o también de su más inmediato clima histórico, de su circunstancia? Por otra parte, las variaciones de estilo que en Cuba se han dado ¿constituyen una mera sucesión de preferencias sin nexo entre sí, o acusan, por el contrario, una continuidad interna de desarrollo, paralela a la formación de nuestra conciencia colectiva?" Mañach contesta afirmativamente a estas preguntas y traza un rápido esquema del proceso histórico del estilo en Cuba, aceptando de modo previo que "se puede advertir ya la presencia estilística en los trámites anteriores de la expresión, en el asunto elegido, en el 'tono' con que se revela la actitud creadora, en el hecho de elegir tal o cual género, tales o cuales modos de composición". Llamó además la atención sobre la importancia decisiva que tiene en el desarrollo histórico del estilo la "aspiración a la libertad", "por lo que ésta supone de mayor o menor albedrío espiritual para elegir". El proceso político y el estilístico vuelven a encontrarse aquí, determinados por una común *voluntad de forma,* para emplear el término acuñado por Riegl y por Worringer en que se apoya Mañach, sin nombrarlos. El planteamiento es íntegramente correcto ya que, como

[10] Jorge Mañach. "El estilo en Cuba y su sentido histórico" en *Anales de la Academia Nacional de Artes y Letras.* Año XXX, Tomo XXV, La Habana, enero-diciembre de 1944, pp. 24-89. Recogido más tarde en su libro *Historia y Estilo.* La Habana, Ucar, García y Ca., 1945.

afirma Josef Nadler, "hay que admitir, en efecto, la posibilidad de comparar entre sí no sólo las artes todas, sino de comparar también en el plano de la historia del estilo todas las manifestaciones de la vida, no sólo las de las artes, sino también las del estado, la ciencia, la religión el modo de concebir la vida".[11]

En la historia literaria de Hispanoamérica concebida como el proceso de integración de un estilo peculiarmente hispanoamericano descansa la solución del problema historiográfico que consideramos y trae consigo, como consecuencia inmediata, la corrección de la periodología actual. Por otra parte, ella nos permitiría superar el atomismo que disgrega ahora la indudable unidad literaria de la América española en tontos provincianismos de campanario, con pretensiones de literaturas nacionales, sin perjuicio de dedicar a estas notas locales la atención que merecen como partes de un todo, en la forma que Nadler propone, curada de sus evidentes exageraciones.[12] Con lo cual lograríamos sacar a la historiografía general de la literatura hispanoamericana del terrible estancamiento en que vegeta desde su fundación.

En efecto, ya sabemos que la primera historia general de nuestras letras fué el libro de Alfred Coester, *Literary History of Spanish America*, aparecido en 1916. La cronología de esta obra es bien simple. "Atendiendo al criterio nacionalista —explica su autor—, se puede dividir la producción literaria de América en cuatro épocas: la colonial, la de la lucha por la independencia, el romanticismo y el modernismo. El romanticismo —continúa explicando Coester— florecía durante el período de la organización política de las Repúblicas, cuando se estaba afirmando el espíritu de la nacionalidad, y aunque tuvo que retroceder ante el modernismo vive todavía. El modernismo, como

---

[11] JOSEF NADLER: "El problema de la historia del estilo" en *Filosofía de la Ciencia Literaria.* p. 422.

[12] JOSEF NADLER: "Literatura, raza y pueblo" en *Estado actual de los métodos de la historia literaria.* Recopilación de Raúl Silva Castro. Santiago, Prensas de la Universidad de Chile, 1933, pp. 89-98. Una crítica de las ideas de Nadler en HERMANN GUMBEL: "Poesía y pueblo" en *Filosofía de la Ciencia Literaria.* pp. 49-91.

movimiento literario se diferencia por su inspiración cosmopolita y el afán de los poetas modernistas de apartarse de lo nacional".[13] Como todos conocen, Coester dió en su obra visiones de conjunto de los períodos colonial, revolucionario —en ambas porciones, Norte y Sur, del continente— y del modernista, estudiando, a partir de la Independencia, el desarrollo de las diversas literaturas nacionales, con excepción de la paraguaya que aun hoy sigue siendo *terra incognita* para la mayor parte de los historiadores y críticos literarios hispanoamericanos.

Un criterio semejante al de Coester —épocas generales hasta la Independencia y luego referencias a cada una de las literaturas nacionales— fué adoptado por el ecuatoriano Isaac J. Barrera.[14] Tampoco significó progreso alguno la *Breve historia de la literatura americana* de Luis Alberto Sánchez, en cuya "Advertencia" preliminar confiesa su autor la adopción de los ya superados métodos positivistas de Taine y Brunetière.[15] En 1941 apareció por vez primera el manual preparado, bajo los auspicios del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, por una comisión de profesores norteamericanos presidida por E. Herman Hespelt.[16] En dicho libro la división perio-

---

[13] ALFRED COESTER. *Historia literaria de la América Española.* Trad. de Rómulo Tovar. Madrid, Hernando, 1929, pp. VIII-IX.

[14] ISAAC J. BARRERA. *Literatura hispanoamericana.* Quito, Imprenta de la Universidad Central, 1934.

[15] LUIS ALBERTO SÁNCHEZ. *Breve historia de la literatura americana. (Desde los orígenes hasta 1936).* Santiago de Chile, Ercilla, 1937. "No he seguido —escribe Sánchez— el criterio de nacionalidades que, desde Menéndez y Pelayo hasta Alfred Coester, ha sido el predilecto. Ni el de los géneros que aparece en muchas valiosas monografías como la de Concha Meléndez sobre *La novela indigenista en América* o la *Antología de la poesía hispanoamericana y española* por Federico de Onís o mi *América, novela sin novelistas.* He adoptado el plan general de mi *Literatura Peruana,* en el que se sigue en ciertos aspectos el método de Taine y en otros el de Brunetière, pero dando preponderancia al desenvolvimiento histórico, típico de nuestra América". Pág. 18.

[16] *An Outline History of Spanish American Literature* prepared and edited under the auspices of the Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana by a committee consisting of E. Herman Hespelt, chairman and editor, Irving A. Leonard, John T. Reid, John E. Englekirk, John A. Crow. Second Edition, New York, F. S. Crofts and Co., 1944.

dológica, más moderna y precisa que en las obras anteriores, se atiene, en lo esencial, a las fechas de la historia política, con referencias también a los géneros y direcciones literarios. La división es como sigue: A) El período colonial (1519-1808), B) El período de la lucha por la Independencia (1808-1826), C) El siglo XIX antes del Modernismo (1826-1888), D) Modernismo-Realismo (1888-1910), E) El período contemporáneo (1910-1941). Se trata, pues, de una división conciliadora de los criterios expuestos, realizada con vistas a la enseñanza. Acaso el reproche más importante que cabe hacer a este utilísimo y, en general, bien realizado manual, es el de su excesiva condescendencia, en ciertos casos, que le permite colocar al Sr. Hugo Wast, desprovisto totalmente de significación estética, junto a Benito Lynch y a Ricardo Güiraldes.

El primer intento de redactar una historia literaria de Hispanoamérica de acuerdo con los más científicos criterios periodológicos se halla en el libro de Pedro Henríquez Ureña sobre las corrientes literarias en la América Hispánica.[17] En primer lugar, Henríquez Ureña dió a su historia la indispensable unidad de sentido de que carecen las demás, revelando, desde el prólogo, su propósito de mostrar el proceso literario hispanoamericano como corriente ininterrumpida de esfuerzos "en busca de nuestra expresión". Dentro de ese continuo vital que no admite parcelaciones ni fraccionamientos, es posible señalar etapas, actitudes, momentos que se suceden y penetran, a través de los cuales va integrándose una conciencia o, si se prefiere, una visión del mundo peculiarmente hispanoamericana que se expresa con plenitud gradual. en nuestra literatura. Dichas etapas o momentos eran, para Henríquez Ureña, los siguientes: 1.—El descubrimiento del Nuevo Mundo en la imaginación de Europa; 2.—La creación de una nueva sociedad (1492-1600); 3.—El florecimiento del mundo colonial (1600-1800); 4.—La declaración de independencia intelectual (1800-1830); 5.—Romanticismo y anarquía (1830-1860); 6.—El período de organización (1860-

---

17 PEDRO HENRÍQUEZ UREÑA. *Literary Currents in Hispanic America.* Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1945.

1890); 7.—Literatura pura (1890-1920); 8.—Problemas de hoy (1920-1940).

Esta división completa y supera a las anteriores. Muestra, en primer término, la autonomía del fenómeno literario, en constante acción recíproca con los otros órdenes de la vida histórica, pero no subordinado a ellos. Acepta la división en épocas mayores, anteriores a la Independencia intelectual, y en períodos menores a partir de ésta. Sin declararlo expresamente, Henríquez Ureña usa en su historia el criterio generacional. En el texto y en las extensas notas que le siguen ha tenido el cuidado de señalar con toda precisión los grupos generacionales de escritores, apuntando, además, sus relaciones con los artistas, pensadores, científicos y políticos contemporáneos. Los únicos reparos que cabe hacer a este magnífico enfoque es la excesiva rigidez cronológica de las generaciones señaladas por él, todas exactamente de treinta años, y, como ocurre también en otros autores, la denominación del último capítulo: "Problemas de hoy". Esta referencia al "hoy", a "la actualidad", al "período contemporáneo", tan común en todas las historias, es defectuosa porque parece, en el peor de los casos, mirar la historia como una simple marcha hacia nuestros días, considerados como culminación y remate del proceso, o, en un sentido menos importante, porque impone, en breve plazo, cambios en la nomenclatura sin ofrecer la debida transición hacia las nuevas denominaciones. Pero éste es, en realidad, un problema de menor importancia.

Mucho más interesante resulta el que plantea la división periodológica por generaciones. Ya hemos visto que muchos historiadores de la literatura hispanoamericana hacen con frecuencia alusión a grupos generacionales. Es "la generación de mayo" en Ricardo Rojas, "la generación del 900" en Augusto Arias, la del 95 en Picón-Salas, o la monografía de Norberto Pinilla sobre la generación chilena de 1842. En todos los casos hallamos referencias a grupos generacionales aislados, como si antes y después de ellos no hubieran existido en todo el largo transcurso de nuestras letras. Sólo en una ocasión nos encontramos con un planteamiento total, aunque imperfecto, de la historia literaria por generaciones, y es en un pequeño libro

de Rogelio Sotela sobre la literatura costarricense. "La vida literaria de Costa Rica —explica Sotela— toma su primer impulso con los precursores, que vivieron en los principios de la República; pero en verdad no se define sino con los hombres que nacieron hacia el año 1860. Puede decirse que con ellos nace la primera generación literaria del país. La segunda la componen los hombres que nacieron cerca del año 1875; la tercera los que nacieron del 80 al 85 y la cuarta los que nacieron de 1895 a 1900".[18] A simple vista se advierte que Sotela estaba muy lejos de poseer un concepto cabal de las generaciones literarias, al menos tal como se las entiende hoy.

Dicho concepto fué expuesto por primera vez en Hispanoamérica, de un modo sistemático, por Antonio S. de Bustamante y Montoro en su discurso de ingreso en la Academia Nacional de Artes y Letras de Cuba, en marzo de 1937. Es cierto que para esa fecha ya habían aparecido el estudio de José Ortega y Gasset[19] y el ensayo de Pedro Salinas,[20] que todos conocemos, pero fué Bustamante y Montoro el primero en plantear la conveniencia de aplicar criterios generacionales a la exposición histórica de una de nuestras literaturas nacionales. "La aplicación metodológica del concepto de generaciones literarias —explicó Bustamante y Montoro— nos permitirá rectificar la cronología de las letras cubanas; nos permitirá descubrir ese orbe interno de la 'vida de la literatura' ignorado y preferido por nuestra preocupación en indagar la 'literatura de la vida'; nos descubrirá cómo hemos estado, durante varias generaciones, sin crear nuevos valores literarios, ejecutando una existencia refleja, mero trasunto de otros momentos creadores".[21]

---

[18] ROGELIO SOTELA. *Literatura costarricense. Antología y biografías.* San José, Librería e Imprenta Lehmann, 1927.

[19] JOSÉ ORTEGA Y GASSET. *El tema de nuestro tiempo.* Madrid, Revista de Occidente, 1923.

[20] PEDRO SALINAS: "El concepto de generación literaria aplicado a la del 98" en *Revista de Occidente,* No. CL. Madrid, 1935. Recogido luego en su libro *Literatura española siglo* XX. México, Séneca, 1941.

[21] A. DE BUSTAMANTE Y MONTORO: "Las generaciones literarias" en *Anales de la Academia Nacional de Artes y Letras.* Año XXII, Tomo XVIII, La Habana, julio 1936-marzo 1937. pp. 341-358. Reco-

Aunque las últimas palabras del fragmento que acabamos de citar muestran a Bustamante y Montoro deudor de Ortega y Gasset, en realidad su discurso se ciñó mucho más a las ideas de Petersen que expuso con ligeros comentarios, solicitando, como hemos visto, su aplicación a la historia literaria de Cuba.[22] Siete años después Pedro Henríquez Ureña llevó por primera vez a cabo la empresa de escribir la historia literaria de Hispanoamérica como narración de los esfuerzos sucesivos de las generaciones en busca de nuestra expresión.

II

Ese es, cabalmente, el camino mejor, acaso el único para la historiografía literaria hispanoamericana. Desde Eguiara y Eguren hasta Pedro Henríquez Ureña hemos visto cómo los historiadores se han esforzado siempre, conscientes de ello o no, por mostrar las notas características, diferenciales, del verso y de la prosa hispanoamericanos como expresiones de una nueva circunstancia, de una peculiar visión del mundo. Todos ellos han coincidido también en distinguir grandes lapsos de tiempo en los cuales la nueva expresión americana no podía superar los cánones impuestos por la dominación española, de los breves y agitados períodos en que, con la independencia política, advino libre el juego de los modos expresivos concretados en escuelas, grupos y tendencias estilísticas diversas. En todos los historiadores aludidos es fácil, asimismo, advertir, más o menos explícita, la conciencia de una ininterrumpida acción recíproca entre la vida literaria y la política, entre la expresión poética de una nueva conciencia americana, o

gido luego en su libro *Ironía y Generación.* La Habana, Ucar, García y Ca., 1937.

[22] Un posible antecedente de la aplicación de criterios generacionales a la historia literaria de Cuba puede hallarse en Aurelio Mitjans. *Estudio sobre el movimiento científico y literario de Cuba.* Habana, Imp. de A. Alvarez y compañía, 1890 (hay edición posterior en la Biblioteca Andrés Bello, con el título "Historia de la Literatura Cubana". Madrid, Editorial América, s. f.) Mitjans dividió su historia en períodos de 22 a 30 años, mostrando la relación de los escritores entre sí y con la vida científica y política del país.

de diversas conciencias nacionales complementarias, y la organización política y administrativa en que aquella, o aquellas, han ido, por grados, concretándose. Ahora nos es mucho más fácil percatarnos de la autonomía de la literatura, sin perjuicio de su estrecha relación con las demás esferas de valores culturales. Aceptando, pues, estos puntos de vista que aprovechan la experiencia de toda la producción historiográfica anterior, podemos formular un grupo de proposiciones que aspiran a establecer una correcta periodología literaria hispanoamericana como factor primario y esencial de una cabal interpretación histórica de nuestras letras.

En un ensayo anterior intentamos una historia de la literatura cubana por generaciones, atendiendo a los *temas* literarios determinados o sugeridos por los diversos *quehaceres generacionales.*[23] Concretando ahora aquella tesis, y haciéndola extensiva a la historia general de la literatura hispanoamericana, es posible arribar a las siguientes conclusiones:

1a.—Toda historia literaria está integrada por la sucesión y el juego dialectivo de generaciones diversas que constituyen un fenómeno constante pero que requieren también determinadas condiciones históricas para manifestarse.

2a.—Entendemos por *generación literaria* un grupo humano que vive y produce dentro de circunstancias históricas comunes, las cuales determinan una comunidad de experiencias y quehaceres expresados en temas y formas literarios igualmente comunes. Esta característica *unidad de sentido* de las generaciones literarias no se opone a la coexistencia y aun antagonismo de las soluciones que constituyen la vida misma de la literatura, así como tampoco a la presencia de minorías discrepantes del tono y de los temas comunes. En este punto es útil repetir con Pinder: "Considero absolutamente conforme a mis ideas el que se destaquen minorías, o sea voces opositoras dentro de las generaciones. Naturalmente es en las mayorías, ante todo en las mayorías por significación interior, donde se eviden-

[23] José Antonio Portuondo. *El contenido social de la literatura cubana.* México, El Colegio de México, Jornadas-21, 1944.

cia como unidad, a menudo con soluciones antagónicas, el problema de la generación; y en términos generales es cierto que la significación del destino de la generación crece y disminuye, para cada cual, a la par de su propia significación".[24]

Se ha propuesto un promedio de treinta años como duración de las generaciones literarias. Nosotros lo aceptamos como tal promedio, pero insistimos en la posibilidad de que dicho término se acorte o extienda de acuerdo con las circunstancias históricas en que viva la generación. Aquí también corresponde hablar de *coetaneidad* y *contemporaneidad*. Son coetáneos los que tienen, aproximadamente, la misma edad; contemporáneos los que, sin tener la misma edad, viven en una misma época. La generación está determinada por la coetaneidad pero no puede ignorar la contemporaneidad que impone, por una parte, la coexistencia de generaciones diversas en un instante histórico y, en otro sentido, la no contemporaneidad de ciertos coetáneos que viven ajenos al sentido de su generación, y la contemporaneidad cultural de los no-coetáneos que aceptan el nuevo sentido generacional.

3a.—Como factores que forman las generaciones aceptamos los propuestos por Petersen, descartando el de la *herencia* que el autor citado acaba por desechar.[25] Dichos

---

[24] Wilhelm Pinder. *El problema de las generaciones en la historia del arte de Europa.* Trad. de D. J. Vogelmann. Buenos Aires, Losada, 1946, pp. 18-19.

Para nuestra definición partimos del concepto de Dilthey que entiende por generación "un estrecho círculo de individuos que, mediante su dependencia de los mismos grandes hechos y cambios que se presentan en la época de su receptividad, forma un todo homogéneo a pesar de la diversidad de otros factores". Véase el desarrollo de esta tesis diltheyana en el ensayo sobre Novalis recogido ahora en *Vida y Poesía*, en la "Vida de Scheleirmacher" contenida en *Hegel y el Idealismo* y en otros estudios pertenecientes a *El Mundo Histórico.* (Citamos por la edición española de las obras de Dilthey realizada por el Fondo de Cultura Económica, México).

[25] Vid. Julius Petersen: "Las generaciones literarias" en *Filosofía de la Ciencia Literaria*, pp. 137-193, especialmente 4 (164-188).

Los factores que Petersen enumera son válidos aun para quienes admitan la tesis de la "discontinuidad histórica" enunciada, con sus

factores son los siguientes: a) *la fecha de nacimiento* que determina la coetaneidad; b) *los elementos educativos,* que se extienden más allá de los recintos escolares hasta todos los factores formativos para dotar a la generación de una común concepción del mundo por cuya aceptación o discrepancia ha de caracterizarse aquella; c) *la comunidad personal* a través de grupos, escuelas, revistas, periódicos, correspondencia, etc. que propicia la cohesión del núcleo generacional; d) *la experiencia generacional* que, de acuerdo con Petersen, puede ser de dos clases: *catastrófica,* como una guerra, la proscripción, las dictaduras, etc. o *cultural,* como la fundación de una universidad o la introducción de una escuela literaria. De este factor deducimos nosotros otro, no especificado por Petersen, y es e), el *quehacer generacional*: ninguna generación permanece ante las experiencias arriba enumeradas como simple espectadora sino que interviene activamente en el desarrollo de los hechos históricos, de acuerdo con el quehacer que su tiempo le impone. Es decir que, de entre todos los problemas que le son dados, cada generación destaca uno que se impone a los demás como verdadero *quehacer generacional* el cual, a su vez, inspira el *tema* literario o los *temas* principales y constantes de dicha generación. Petersen añade los siguientes factores: f) *el guía* que comprende el ideal a que aspira cada generación o que la personifica —el proscripto y el bandolero y pirata de los románticos, el gaucho del período criollista, etc.— y el jefe y modelo de la misma, como en el caso de Rubén Darío dentro de la generación modernista; g) *el lenguaje de la generación* que concreta su expresión estilística, y h) *el anquilosamiento de la vieja*

---

consecuencias, por Laín Entralgo quien, desde una posición cerradamente individualista o mejor, personalista, descubre en "todo grupo generacional, por muy delimitado que parezca, una completa indefinición". Según el autor citado las generaciones resultan conjuntos indefinidos desde los puntos de vista geográfico, social, cronológico, temático y de la convivencia. Un examen más detenido de esta tesis permitiría mostrar la falacia en que se apoya, resultante de una exacerbación del personalismo en la historia, fácilmente explicable en el medio en que se produce la obra de Laín, la España franquista. Vid. Pedro Laín Entralgo *Las generaciones en la historia.* Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1945.

generación, coexistente, en el instante inicial y aún más tiempo, con una o más generaciones sucesivas.

Dentro de cada generación es posible muchas veces distinguir dos promociones, la primera de las cuales suele confundirse con los iniciadores de los movimeintos literarios que llegan a su plenitud con los escritores de la segunda. No conviene olvidar, sin embargo, que no se trata de reducir el ritmo indetenible de la historia literaria a etapas fijas ni de encerrar a los escritores en compartimentos estancos sino sólo de remediar nuestra incapacidad de captar la movilidad vital de la literatura, su dinámico y eterno juego dialéctico de sus modos expresivos.

4a.—Las generaciones son un fenómeno constante de raíces biológicas, y han existido siempre en la historia, pero las literarias se manifiestan sólo cuando las circunstancias históricas no impiden totalmente el juego de los factores que las forman. Por esta razón no es fácil determinar las generaciones literarias hispanoamericanas durante el período colonial, ya que el despotismo de la metrópoli no facilitaba la integración de grupos humanos con características diversas de las impuestas oficialmente. Es justo, por tal razón, considerar dividida en épocas mayores, de un siglo de duración, la historia literaria hispanoamericana colonial y aplicar estrictamente el criterio generacionista a los períodos posteriores a la Independencia política. Esto, desde luego, sin perjuicio de que una indagación más precisa de nuestras letras permita en el futuro establecer la misión de las generaciones coloniales.

5a.—Tanto en las épocas mayores como en las más breves etapas generacionales, la vida literaria de la América española está determinada por el juego dialéctico de dos actitudes o tendencias contrapuestas y constantes que pueden ser caracterizadas como *populismo* y *formalismo.* La primera insiste en los temas vernáculos y utiliza como instrumento preferente la lengua popular; la segunda se preocupa, ante todo, de alcanzar la perfección de sus modos expresivos de acuerdo con modelos extranjeros. Ambas han aportado elementos indispensables al esfuerzo colectivo en busca de nuestra expresión y se han disputado el dominio de las épocas y de las generaciones en que siempre coexisten

con desigual importancia. Las dos han sido alentadas y sostenidas por factores históricos ajenos a la literatura pero estrechamente relacionados con ella: el *populismo* por los elementos más liberales y revolucionarios, y el *formalismo* por las porciones más conservadoras. No conviene confundir las tendencias literarias con sus sostenedores o alentadores políticos y sociales, ya que pertenecen a esferas de valores distintas, pero ningún historiador o crítico inteligente puede descuidar tampoco tales tangencias de esferas ni ignorar su importantísima significación.

Aplicando los supuestos teóricos previos que acabamos de esbozar a la historia literaria hispanoamericana ésta quedaría dividida en los siguientes períodos cronológicos:

1º—*El Descubrimiento y la Conquista* (1492-1600).

América hace acto de presencia temática y lingüística en los poemas, las relaciones y las crónicas de descubridores y conquistadores. Es todavía un objeto que se describe y no una cultura que se expresa.

2º—*El barroco colonial* (1600-1700).

En la nueva circunstancia americana ha ido integrándose una nueva cultura mestiza que empieza a dar muestras formales de sí en el "ultrabarroco" de su arquitectura, de sus artes plásticas y de su poesía en la cual apunta ya la crítica de la ordenación social en forma de sátira literaria.

3º—*Neoclasicismo y sátira* (1700-1800).

El despotismo ilustrado y el crecimiento de la riqueza del patriciado criollo imponen la preocupación científica y el prosaísmo neoclásico, mientras una pequeña burguesía de profesionales y artesanos critica cada vez más acerbamente el ordenamiento colonial e introduce las ideas democráticas aplicándolas a la nueva realidad hispanoamericana.

4º—*El patriciado pre-romántico* (1800-1830).

Desde comienzos del siglo XIX el patriciado se impone, como quehacer generacional, la independencia de Hispanoamérica, con el apoyo intelectual y económico de la pequeña burguesía de profesionales y artesanos y la fuerza material de la población india, negra y mestiza. Los patricios pretenden encerrar en viejos moldes las nuevas ideas revo-

lucionarias y lo expresan literariamente, por boca de Heredia, Bello y Olmedo en grandilocuentes poemas pre-románticos cuyo tema constante es la libertad o, al menos, la independencia.

5º—*Romanticismo* (1830-1860).

Conquistada la Independencia, a los hispanoamericanos se les planteaba, como quehacer generacional, la organización de las nuevas repúblicas, pero antes lucharon entre sí los caudillos semifeudales del patriciado, para imponer su dominio absoluto, bajo las banderas de federalismo y centralismo. Caudillismo, proscripción y anarquía son las notas dominantes en esta generación en que se levanta el grito romántico de las más altas individualidades unidas, por instantes, en importantes empresas comunes.

6º—*Criollismo* (1860-1888).

La reorganización, vencidos los principales caudillos, comienza, como verdadero quehacer generacional, alrededor de 1860. Se vuelven los ojos a la tierra y al hombre de la misma y la literatura se complace en los temas y en el lenguaje criollos, como un medio de afirmar nuestra personalidad distinta. El gauchismo de Ascasubi y Hernández, el colonialismo de Palma y el siboneísmo de Fornaris obedecen al mismo afán de criolledad, a idéntico empeño diferenciador.

7º—*Modernismo y Naturalismo* (1888-1916).

El criollismo, en su amor pegajoso a lo pintoresco, llegó a extremos cerriles, propiciando el desdén y la evasión de los cultores de la forma que prefirieron volver los ojos a más exquisitas inspiraciones extranjeras. Resultaba, además, contraproducente aquella exaltación externa de la tierra y de sus hombres en momentos en que el capital extranjero penetraba en nuestra América y barría, con la vieja economía agraria semifeudal, a sus pintorescos personajes, introduciendo una nueva ordenación económica semicolonial. El capital imperialista provocó los desahogos modernistas, de puro aliento romántico, de Rubén Darío, de Chocano y de Rodó, y, al impulsar la proletarización de grandes masas y el crecimiento de las ciudades industriales, brindó temas al naturalismo de nuestros novelistas que, en

muchas oportunidades, como en el caso de Payró, fueron aliados de los más evadidos modernistas.

8º—*Proletarismo y purismo* (1916-19..).

La agudización del conflicto social, precipitado por el imperialismo, ha impuesto como quehacer generacional a nuestros coetáneos la satisfacción, real o demagógica, de las demandas populares, lo cual ha llevado a los escritores al descubrimiento de "las masas": indios, negros, obreros, campesinos, etc. Así, impulsada, además, por el ejemplo de otras naciones que responden a circunstancias análogas, se ha desarrollado entre nosotros la literatura proletaria, iniciada históricamente, en su forma actual, por *Los de abajo,* de Mariano Azuela, aparecida por vez primera en 1916. Como reacción frente a este tipo de expresión literaria, se ha acentuado la evasión formalista de la poesía pura, también impulsada por modelos extranjeros, y cuyas raíces están en el modernismo de Herrera y Reissig y de Leopoldo Lugones.

En la división cronológica que proponemos cada período está caracterizado por el predominio de una determinada actitud o tendencia literaria y aún cabe lugar para las individualidades y grupos aislados que pudieran no integrarse en las mayores unidades generacionales. No hemos eludido en la exposición los factores políticos, conscientes de que, como sostiene Petersen, "las experiencias generacionistas más amplias son aquellas que no se refieren a las formas literarias sino que conmueven la estructura fundamental del hombre entero de una época".[26] En cuanto nos ha sido posible, hemos referido en la cronología dichas experiencias a las fechas más destacadas de su expresión literaria. Así fijamos el año de la publicación de *Azul,* 1888, como comienzo de la generación modernista. La fecha de la primera edición de *Los de abajo,* 1916, como la más significativa, literariamente hablando, de la gran experiencia generacional que fué la Revolución Mexicana. En todos los casos hemos procurado mostrar tanto la continuidad histórica de nuestras letras como la presencia, en todas

[26] *Loc. cit.* p. 192.

sus etapas, del ya descrito juego dialéctico de populistas y formalistas. Las denominaciones de cada período se contraen a su contenido, sin peligrosas referencias a una "actualidad" y a un "hoy" que dejan de serlo apenas mencionados. En cualquier caso nuestro ensayo periodológico aspira principalmente a proponer un tema de discusión a los historiadores de la literatura hispanoamericana y a los especialistas en Teoría Literaria.

INTRODUCCION A LA HISTORIA DEL ARTE DEL PERU PRECOLOMBINO

Por *Felipe* COSSIO DEL POMAR

El estudio del arte en América precolombina se ha llevado a cabo, casi siempre, por hombres de ciencia, deductivamente. No por artistas. Hasta ahora se ha hecho labor de Arqueología o Etnografía. Se ha descuidado la Historia del Arte, mejor dicho, se le ha involucrado en estos estudios señalándole una función auxiliar en una no siempre justa ordenación cronológica de las formas, ornamentos, mitos o símbolos de expresión dejadas por los antiguos pueblos de América desde su misteriosa aparición en el continente.

En general, el conocimiento histórico de América ha partido de una disciplina científica. Hemos juzgado los fenómenos históricos por el nexo objetivo de causa y efecto. Se ha empleado la intuición supeditada al saber matemático. Si hemos logrado asegurarnos la *lógica del espacio,* nos quedamos en el umbral de la *lógica del tiempo.* "El intuir, dice Goethe, debe distinguirse muy bien del mirar. Ya que el origen de la actividad artística no es sólo una continuación del proceso de la visión". Spengler explica esta idea: "Querer tratar la historia científicamente, dice, es, en última instancia, una contradicción. La auténtica esencia llega hasta cuando llegue la validez de los conceptos *verdadero* y *falso.* La visión histórica propiamente dicha empieza donde el material termina y pertenece al reino de las significaciones, donde los criterios no son ya la verdad o falsedad, sino la hondura o mezquindad"... "La naturaleza debe ser tratada científicamente; la historia poéticamente"[1]

[1] Oswald Spengler, *La decadencia del Occidente.* Edit. Espasa Calpe. Madrid, 1940. Págs. 153-154.

La mayor parte de los representantes de la filosofía alemana ha incurrido siempre en el error del predominio racionalista. Kant y Hegel afirman que la ciencia es la única que puede aportar el dato preciso. Para Kant el saber es "saber matemático", y el arte es para Hegel una etapa inferior en el progreso del espíritu hacia la verdad. Por eso, como lo hace notar Croce, "los principios del sistema hegeliano son en el fondo racionalistas y hostiles tanto a la religión como al arte".[2] Hostiles al anhelo griego de mitos y no de historia, de obras de arte y no de epitafios. A todo aquello que ha servido a los pueblos cultos para perdurar, y a los pueblos bárbaros para alimentar hogueras. Por eso, cuando Spengler pregunta "¿En qué lengua está escrita la historia?", la respuesta sólo puede darla el patrimonio artístico de la humanidad. Aquello que representa lo esencial en la naturaleza y lo misterioso en el individuo, y que sin necesidad de método histórico viene desde lo más lejano de la vida del hombre a horcajadas en fenómenos que son independientes de la historia, pero, a la vez, son testimonios palpables del pensamiento estable en la forma.

A la arqueología le corresponde estudiar las representaciones plásticas en sus fuentes primitivas: aspecto, material, relación, analogía y diferencia con otras civilizaciones. Localizar las obras en su propio espacio-tiempo histórico. Definir su función, clasificar su estilo. Al historiador del arte le corresponde una función menos precisa y más trascendental. No le toca medir, comparar y hacer análisis especulativos de la forma, sino intuir en su ritmo fisiognómico, o sea el instinto; la necesidad, el placer o dolor que la genera. Intuir en las razones histórico-filosóficas que la germinan: el alma, la naturaleza, las organizaciones, las batallas, las concepciones sociales y religiosas. Indagar qué razones movieron a su creación, a qué necesidad y tragedias obedecieron, qué creencias o sentimientos inspiraron al artista para crear imágenes simbólicas capaces de adquirir eficacia universal. Cuál fué la causa que determinó al número de *elegidos* a interpretar

[2] Benedetto Croce, *What is living and what is dead of the Philosophy of Hegel.* Macmillan Co. London, 1915. Pág. 118.

lo que consideraban la expresión de la colectividad; la angustia o inquietud que hizo a los hombres levantar templos a los dioses, decorar los muros de los palacios, ornamentar sus trajes o las paredes de una vasija. Investigar qué deseo, qué fe, qué ambición, sufrimiento, alegría o esperanza los guió para hacer brotar la forma que nos lleva más allá de la explicación del "mecanismo causal". Por último, en qué circunstancias el artista logró dar, con la obra plástica, el testimonio sensible del espíritu.

Para analizar, juzgar y calificar este contenido, el historiador de arte tiene que basarse, necesariamente, en el estudio de los documentos descubiertos por el arqueólogo. Servirse del material que éste pone a su disposición, seguir sugerencias sobre tipos y estilos, ya sean de cerámica, tejidos, pintura, escultura o arquitectura. Siempre tiene valor el testimonio del objeto recogido *in situ*. Siempre será útil, si no nos desviamos demasiado hacia clasificaciones y divisiones ,a veces ilusorias.

La Historia del Arte, como toda ciencia histórica, tiene sus problemas de corte vertical y longitudinal. Para resolverlos el Historiador de Arte, sin disponer todavía de una Sociología del Arte que explique o haga conocer las causas económicas y sociales que han determinado el acto de creación artística, debe tentar la interpretación poética, si se quiere, del poema plástico en su dimensión universal. Por medio de la obra de arte debe alcanzar el conocimiento de los diferentes grupos sociales en sus desplazamientos, en su desarrollo histórico, en su encarnación simbólica y su eficacia social.

Al historiador de arte compete sacar las conclusiones que del testimonio del arte se derivan. Comparar las obras entre sí, teniendo cuidado de que esta comparación se relacione, no con las estructuras constantes sino con las influencias, con las dependencias, las variaciones y cambios de la forma, quiere decir, con las condiciones temporales y recíprocas; con las comparaciones inmanentes de los períodos y épocas del desarrollo ideológico, determinando el valor de cada época por el valor del caudal artístico, a fin de darle un carácter normativo.

Debe aceptar, sí, como principio, que el autor de la obra ha intuído en las verdades que constituyen la estructura de la nación cultural donde labora. Que ha realizado una obra de capacitación. Debe percatarse de que el "arte comienza donde comienza la intuición, y el artista se caracteriza por sus dotes privativas, que le ponen en situación de *pasar* del punto de la *percepción intuitiva* a la *expresión intuitiva*". Que su relación con la naturaleza no es puramente intuitiva. "El problema del arte puede ser comprendido por aquellos que admiten la naturaleza visible como inestable, algo que no es real, así como el problema del conocimiento puede ser comprendido sólo por aquellos que aceptan como duradera la forma que adopta".[3]

Los movimientos expresivos de los pueblos alcanzan al artista, quien por razones de facultades, también expresivas, imprime a la obra creativa un carácter común, de acuerdo con los acontecimientos y la ideología del pueblo a que pertenece y de acuerdo con su emoción. Esto no quiere decir que la emoción tenga carácter creador. Sí, servirá de elemento transmisible, aprovechado por el historiador de arte en su capacidad interpretativa. Su actividad se encontrará en campo opuesto a la del investigador científico. En ambos dominará el mismo impulso: el de no contemplar la realidad de modo puramente pasivo y no limitarse a conocerla, sino hacerla, por efecto de la propia labor activa, evolucionar hacia la claridad y la riqueza; cada uno lo hace con sus medios y de diverso modo: el investigador, con ideas y conceptos; el artista, por la comprensión del desarrollo y efecto de la obra de arte, liberado de la incertidumbre, inspirado por *su* certeza del "conocimiento del mundo". Su obra será precursora y normativa, ya que el medio plástico que el artista aprehende y presenta es más duradero que el medio de las palabras.

El espacio-tiempo estético en América puede darnos testimonios incontestables del pensamiento y de la vida del hombre americano. La historia y relación de los cro-

[3] Konrad Fiedler, *Nine Aphorisms from the Notebooks of Konrad Fiedler.* Wells College Press. Aurora, N. Y., 1941. Pág. 6.



Vaso retrato mochica. Trujillo, Perú.



Moche. Huaca del Sol.



Machupijchu. Un aspecto de la ciudad erigida en la cima de un monte.



Adoratorio de Kenko (Cusco).



Fortaleza megalítica de Sajsahuamán (Cusco). Aspecto parcial de las ruinas.



Escultura tiahuanaquense.

nistas, sin el testimonio elocuente de la obra de arte, no tendría más valor que la leyenda. La mayor afirmación de la existencia histórica de la cultura antigua del Perú está en las ciudades catacumbales de Chavín, en los cementerios y "huacas" del litoral, en el Cusco, la capital del Imperio de los Incas. Monumentos y obras de arte nos prueban que la cultura precolombina del Perú es diferente da las otras culturas de la tierra. El arte, la mitología, la organización política, todo surge como obra de creación del pueblo peruano, expresada por dos tendencias: la del desarrollo natural y popular y las desprendidas de la conformación política-religiosa. Al desaparecer las mitologías, con el dominio de la naturaleza, quedó en pie la esencia que podríamos llamar telúrica de los dictados del hombre primitivo de América.

En el Perú al artista le tocó la misión de expresar esta esencia por medio de un arte que se pierde en la antigüedad del hombre mismo.

Por eso sería imposible estudiar cualquier arte americano siguiendo el sentido cronológico occidental, dejándonos guiar por un horizonte histórico extraño. Los términos en que se basan los estudios del arte americano no pueden enmarcarse en las patentes de Grecia, Roma y el Medievo. Hay que buscarlos en la entraña de América, fuera de un universo ideológico concebido a imagen de la evolución histórica de Europa. La historia de Europa, se dice, se escribió sin América. También podemos responder con orgullo: "la historia de América se escribió sin Europa", y la historia del arte del Perú antiguo, debemos estudiarla fuera de un "hábito anímico" que nada tiene que ver con el del continente americano. Debemos oponerla a la absurda concepción del "Continente Mojado", de la "Gran Atlántida" desaparecida bajo las aguas y vuelta a surgir con grandes ríos y grandes lagos".[4] A la concepción de sociólogos, filósofos y naturalistas para quienes el territorio centroamericano y suramericano "no tomó parte durante largos milenios sino muy retrasadamente y de modo muy secundario en el desarrollo cultural del

[4] WEBER, *Historia de la Cultura.* Fondo de Cultura Económica. México. Pág. 23.

resto de la humanidad".[5] A Bacon, a Darwin, a De Paux, a Buffon, podemos oponerles el mundo real de Tiawanako y Chavín, el mundo abstracto de los pintores de Nasca y la fantasía de los tejedores de Parakas. Realizaciones tan antiguas como el mundo mismo, de pueblos sobrevivientes de inundaciones, diluvios y flagelos. Victoriosos de tesis y argumentos teológicos y jurídicos, de guerras, conquistas, hipótesis geogónicas, leyes y especulaciones antropológicas, gracias al testimonio específico del arte, al documento irrefutable presentado por la Historia del Arte.[6]

"Sólo América, la *quarta pars*, ocupa entre todas las tierras una situación geográfica adecuada para realizar la superadora síntesis, por lo discontinuo, propia de lo universal. Sólo ella ostenta figura específica de universalidad, sólo ella ha sido histórica y es geográficamente clave de universalismo, crisol donde pueden integrarse dosificadamente las diferentes razas y niveles humanos, donde las circunstancias geográficas, si en su constitución la modelan según las coordenadas formales que caracterizan metafóricamente al mundo nuevo —verticalidad, dualidad expresa y complementaria, aisladamente unitaria, etc.—, por otra parte le confieren aquella posición clave entre las dos grandes moles de Asia y de Europa, de Oriente y de Occidente que es imprescindible cohonestar".[7]

Está claro que los cuadros de clasificación que corresponden al "arte antiguo", "arte medio" y "arte moderno" no coinciden con el espacio-tiempo estético de América. América se desarrolla bajo otras circunstancias morales, económicas y sociales. Las afinidades morfológicas de culturas diferentes del Asia o de Europa sólo pueden ser pruebas de cierta similitud causal o modo orgánico de expresión universal, nunca de una comunidad de origen o relación social.

El estudio del arte precolombino, sobre todo el arte del Perú, nos llevará a nuevas y diferentes conclusiones

---

[5] Roger Bacon, *Bacon's Works.* London, 1902. Pág. 188.

[6] Antonello Gerbi, *Viejas Polémicas sobre el Nuevo Mundo.* Lima, 1946. Pág. 60.

[7] Juan Larrea, *Rendición de Espíritu.* Edición Cuadernos Americanos. México, II, 1942. Págs. 275-276.

históricas. Nos pondrá en contacto con el extraordinario material artístico legado por nuestros antepasados, nos permitirá apreciar con mayor conocimiento los testimonios de cada civilización o cultura en nuestro territorio y la vida social de cada grupo en su constante actividad ejecutiva. Interpretar el contenido del pensamiento precolombino en las formas plásticas representativas y en su profundo significado religioso. "El estudio del arte aborigen tiene especial importancia para el conocimiento de la religión. No hay fuerza más poderosa que determine, impulse y defina el carácter y grado de civilización de los indios como su sentimiento religioso. Por esto la historia de su arte es la de su filosofía; o sea de su concepto del mundo, de la vida, de sus sentimientos, aspiraciones e ideales, registrados en los monumentos y en los objetos dejados en sus tumbas".[8]

Nada nos explicará mejor la génesis del proceso de unidad continental americana, las razones de este sentido de unidad, que el estudio de las culturas primitivas de América y la influencia del arte a través de los diferentes períodos de su desarrollo. Sobre todo, por la unidad estructural que presenta el arte en América. Unidad que reacciona, no sólo sobre la creación de la forma, sino también sobre el enlace de las formas, quiere decir, sobre la "composición" y la "transformación", desde el naturalismo de los períodos arcaicos hasta la decoración abstracta.

Valiosos reportes enriquecen día a día nuestro conocimiento de América. Arqueólogos, etnólogos, filólogos, antropólogos, prosiguen sus buscas laboriosas; descubren ruinas, indicios y objetos acumulados por los siglos, ocultos bajo los basurales o las capas estratigráficas. Poco a poco las antiguas culturas de México, Centroamérica, Panamá, Colombia, Ecuador y los territorios que formaron parte del antiguo Imperio del Tawantinsuyo, hasta el Chaco Santiagueño, van entregándonos su tesoro artístico con una precisa información objetiva.

---

[8] JULIO C. TELLO, *Wira Kocha.* Revista "Inca", Vol. I. Lima, 1923. Pág. 204.

Esta labor permite al historiador de arte estudiar las civilizaciones precolombinas al margen de la rigidez histórica. Como una apreciación más que como una anotación del hecho, sin enredarse en principios dogmáticos de teorías materialistas o espiritualistas.

En América no existen problemas abismales entre la producción económica y la producción artística. El hombre de América, casi siempre, vive en plenitud material. La interpretación histórica no contradice, pues, la concepción de Marx, padre del materialismo histórico; "si no se comprende la producción material sobre su forma específicamente histórica, sería imposible determinar las características de la producción intelectual que le corresponde, así como la relación de la una sobre la otra.[9] El desarrollo ideológico de América concuerda con la idea de Goethe, que como artista "percibía la oposición entre el mundo como mecanismo y el mundo como organismo, entre la 'naturaleza muerta' y la 'naturaleza viva', entre la ley y la forma". Cada línea de las que escribe Goethe como naturalista, va encaminada a ponernos ante los ojos la figura de "lo que deviene forma esencial de lo que viviendo se desenvuelve: sentimientos, intuiciones, comparaciones, inmediata certeza interior, exacta fantasía sensible.[10]

Son estos conceptos los que nos ayudarán para adentrar en el origen del espacio estético de América y sus variadas manifestaciones. Sería extralógico tratar de interpretar una escultura por las leyes de la frontalidad o de los cánones clásicos. Resultaría tan arbitrario como aplicar a la arquitectura de América las reglas de la matemática euclidiana o la matemática leibnitziana. El arquitecto de América posee sus propias reglas. Una matemática "biológica", que podríamos llamar con Wölfflin, de concepción "psico fisiológica", matemática del hombre de la tierra que consciente de sus posibilidades, no trata de medirlas con la imponente naturaleza que lo rodea. Acata el comando de fuerzas que considera superiores. Entrega su angustia a los fenómenos sobrenaturales

---

[9] Karl Marx, *Teoría sobre la plus valía.*

[10] Oswald Spengler, *Obra citada,* pág. 145.

encarnados en el mito y en la naturaleza, también en función mitológica.

Estudiando las obras de arte comprenderemos los elementos que hicieron actuar al hombre de América. El pensamiento de nuestras culturas primarias desaparecidas. El papel que desempeña el mito al trasladarse de la base económica a la ideológica y la proporción entre el desarrollo económico y el ideológico.

Gracias a los trabajos del Dr. Julio C. Tello se facilitará nuestra tarea. Tello es un sabio y un poeta. Posee la cualidad imaginativa y la cualidad reflexiva. "El don de arte es aquel que de modo superior hace que nos reconozcamos íntima y exteriormente ante la vida. El poeta tiene la visión directa e introspectiva de la vida y una supervisión que va más allá de lo que está sujeto a las leyes del general conocimiento. La religión y la filosofía se encuentran con el arte en tales fronteras, pues en ambas hay también una ambiencia artística".[11]

También contamos con la meritoria labor de Rebeca Carrión Cachot, su valiosa colaboradora. Igualmente, con los trabajos de Max Uhle, Philips A. Means, Edward Seler, Luis E. Valcárcel, Jorge Muelle, Eugenio Jakovleff y otros, disponemos de datos arqueológicos, etnológicos y antropológicos de la mayor importancia. Debido al progreso técnico, a la ordenación y clasificación de elementos culturales en museos y colecciones privadas, podemos seguir la interesante tarea de investigar la vida del hombre desde el momento en que, formado en grupos, encarga a los hombres hábiles de la tribu de plasmar las primeras representaciones mitológicas, en balbuceante juego dialéctico de totems y tabús. Plantearlo en su verdadera significación histórica desde que, con la mitología, surge el artista, el *homo sapiens,* que marca el comienzo de la etapa neolítica. Desde que el hombre americano aparece en el horizonte histórico con sus artes y artilugios, con una conciencia de "contenido" y un sistema de imágenes simbólicas, con ideas y sentimientos esculpidos en piedra, tallados en madera y amasados en barro para conquistar

---

11 Rubén Darío, Prólogo al *Canto Errante.*

su existencia histórica por sobre los problemas económicos, las guerras y la acción destructora de los siglos.

Al entrar en un estudio a fondo de los elementos normativos del arte americano precolombino, debemos distinguir entre problemas generales y especiales, inmanentes y trascendentes, formales y materiales. Esto no significa que los unos deban ser eliminados, ni que debamos buscar una reconciliación sobre una base ecléctica. A la dialéctica inmanente de los hechos no podrá convenir, en el dominio espiritual, sino un método dialéctico. Que sea la dialéctica idealista o materialista, esta cuestión podrá ser resuelta por un análisis del proceso del conocimiento. Este método nos permitirá resolver los problemas interpretativos de acuerdo con los hechos, con el valor real de las representaciones y su significación estética.

Simples o complejas, claras o enigmáticas, las formas estílicas evocan estados de alma. Son generatrices de armonía. Revelan una imaginación apasionada de la naturaleza. Abstractismo y realismo se oponen y se suceden. Demuestran la oscura pasión del indio por la naturaleza y su ternura espiritual, palpables en el dinamismo que lo conduce a las mutuas influencias.

Es el testimonio de los artistas chimús, nascas o keshuas el que nos lleva a conocer la historia de esos pueblos. El conocimiento de sus obras de arte nos da el conocimiento de sus hombres. Nos pone en contacto con la experiencia de la vida en aquella oscura época. Las formas, el estilo en cada cultura, la expresión del organismo intrínseco de cada hombre y del conglomerado social a que pertenece, la interpretación morfológica del individuo mismo.

Cada escultura, cada fortaleza, cada templo, cada *hero* o *huaco* nos cuenta su propia historia. Las obras dejadas por el artista precolombino ponen en evidencia la época y los acontecimientos que las determinan. Por ella sabemos cuáles grupos o pueblos llegaron a una perfecta madurez, cuáles quedaron a medio camino, cuáles germinaron y cuáles vinieron a engrosar, enriquecer o desviar otras culturas. Nos explicarán la riqueza cromática de Paracas. El dominio pre-simbólico de la ornamentación Nasca, el encintado misterio de los relieves de Chavín,

erizados de símbolos agresivos. La paternal vigilia de Pachacamac. Las divinidades astrales del Tawantinsuyo. La regularidad desesperante de la angulosa ornamentación incaica. Wirakocha y la actitud filosófica de un pueblo que ha llegado a la plenitud de su concepción religiosa.

Con el mejor entendimiento del Arte Peruano Precolombino nos haremos sensibles a la majestad arquitectónica de nuestros antiguos monumentos, a la muda oración elevada a ídolos y totems esculpidos en piedra y barro, al régimen moral, económico y político representado en las artes suntuarias: objetos para ceremonias, mantos bordados, joyas, cuchillos rituales, armas, emblemas y signos. Por estos objetos veremos que no se trata de "figuras grotescas", apelativo con el que se pretende justificar a los iconoclastas de la "destrucción de idolatrías". Reconoceremos formas de una belleza particular, de indiscutible origen americano; correspondiente a una ideología americana, con un preciso recorrido en el espacio-tiempo histórico de América, que se rectifica, cambia, enmienda, nace, reemplaza y renace, desde un misterioso origen, hasta lograr la conquista del tema organizado como expresión ideológica de poder dramático o de satisfacción de necesidades.

Por eso a la Historia del Arte del Perú Precolombino, a sus aspectos esenciales, debemos dedicar un estudio que abarque la génesis, culminación y decadencia de las manifestaciones artísticas, estableciendo diferencias entre las culturas, por su mayor riqueza y mayor expresión artística sin buscar una precisa correlación cronológica. Para esto tenemos que partir de dos tipos que podemos llamar clásicos: Tiawanako y Chavín, con áreas de distribución difundidas en regiones, en hoyas hidrográficas, en grupos sociales distintos, pero con un fin definido: la consagración histórica del Imperio de los Inkas.

LA TERRAZA

Por *Ramón* SENDER

VIVÍA el profesor Arner en un barrio de las afueras en el que dominaban los colores rojo y gris —ladrillo y piedra artificial— formado por la universidad, una fábrica flanqueada por la alta chimenea y un sanatorio moderno con sus instalaciones distribuídas en varios pabellones a lo ancho y a lo largo de un hermoso parque.

Aquel día entraba el profesor, al oscurecer, en el zagüán del sanatorio y al verse rodeado de mármoles impolutos sobre los cuales resbalaba su sombra recordó con cierta ingenua complacencia haber cuidado esos dos detalles que nos parecen tan importantes cuando vamos a un baile: los zapatos limpios y el pelo recién cortado. Avanzaba sintiendo hundirse sus pies silenciosamente en la alfombra.

Un sanatorio parece que ha de ser el lugar ideal para una fiesta. Todo es puro y neutro. El orden es espontáneo y parte de un deseo compartido por todos: la salud. La necesidad de defendernos de la enfermedad como de una fatalidad que nos vigila y acecha. Parecía que al cruzar el umbral alguien le decía: "No olvides que aquí todo está un poco más cerca de lo elemental. Huye de la verbosidad fácil que domina las relaciones en la vida. Habla poco y oye y observa".

El portero tenía un aspecto tranquilo y sagaz. Parecía un filósofo de una escuela cuya doctrina estuviera hecha no con palabras sino con sobreentendidos. En el aire le salía a recibir un olor que no era el olor de fenol de los sanatorios sino sólo el de la cera del pavimento unido a la fragancia de las flores frescas.

En el ascensor encontró al Sr. N. que trabajaba en su misma universidad aunque en otro departamento. Era profesor permanente y el Sr. Arner sólo "visiting profes-

sor". La muchacha del ascensor había saludado al primero llamándolo por su nombre. Había otras personas entre ellas un buen burgués de aire germánico y gafas de oro que mientras subía el ascensor parecía decir: "Vean ustedes cómo me estoy elevando por mis propios méritos". Debía ser el administrador del sanatorio. No había invitado al profesor Arner a la fiesta de aquella noche. Para conseguir la invitación el joven profesor se vió obligado a visitar al decano y a llamar por teléfono a otras dos personas. Todos parecían extrañados de que tuviera tanto interés en ir.

Pero ahora que estaba en el ascensor se sentía nervioso. Preguntó al Sr. N. en qué parte del edificio era la fiesta y su amigo le contestó:

—En la terraza.

Seguían subiendo. Al detenerse el ascensor, las puertas se abrieron sin ruido. Salieron a un corredor igual que el que habían visto en la planta baja, con los mismos mármoles y la misma alfombra gris. El Sr. N. dijo:

—¿Es la primera vez que viene usted aquí?

El profesor Arner afirmó con la cabeza. El Sr. N. sonrió: "está usted nervioso". Lo estaba y trataba de burlarse, para sus adentros, de sus propios nervios lo que le ponía más nervioso todavía. El Sr. N. dijo que a él le había sucedido igual la primera vez. Después añadió que aquel día la fiesta sería más agradable porque celebrándose en una terraza abierta al menos los invitados podrían fumar. "Pero —añadió— nunca son verdaderas fiestas, es decir pocas veces llegan a ser del todo convincentes".

—¿La terraza está en lo más alto del edificio?

—Sí.

—¿Y no hay algún peligro en eso?

—¿Qué peligro? —decía el Sr. N. arqueando las cejas.

Las mujeres que iban a encontrar en la terraza eran todas pacientes y vivían permanentemente en el sanatorio. Se trataba de ofrecerles un poco de la vida social que habían conocido antes y atenuar así la sensación deprimente de la clausura. El Sr. N. seguía mirando al profesor Arner con la misma sorpresa interrogante: "¿Qué peligro?"

—Hombre, la terraza está a una altura de siete pisos.

—Ah, ya. Pero no hay cuidado. Para evitar que alguna se arroje al vacío hay sobre la balaustrada una red metálica, como en los campos de tennis.

—¿Están todas realmente locas?

—En todo caso a la fiesta no vienen sino las que no tienen verdadera morbilidad.

Subrayó la palabra para extraerle la pedantería. Llegaban a la terraza. Estaba llena de muchachas, la mayoría pacientes. Entre ellas había algunas enfermeras vestidas sin señal alguna exterior que delatara su misión de vigilantes. Las enfermas iban vestidas también como querían y la diferencia de colores y de estilos hacía agradable el conjunto. Lo único que recordaba el carácter inusual de la fiesta era el silencio. Parecía que entraban en un templo. Las pacientes tenían miedo quizás a sus propios nervios y bajaban la voz, precavidas. Por contagio los invitados lo hacían también. Afortunadamente la música llegaba de pronto y aligeraba la atmósfera.

El profesor Arner se había detenido bajo el arco de acceso a la terraza sin decidirse a entrar. Su amigo había ido a alguna parte a dejar su sombrero. Cuando volvió lo tomó del brazo y entraron juntos.

—Parece que todo ha sido organizado con un cuidado exquisito —dijo el profesor Arner.

—Sí. Cada posible incidente está previsto.

El Sr. N. saludó desde lejos a una señora de aspecto solemne.

—¿Esa señora es de las... enfermas?

El Sr. N. estaba distraído y no le oía.

—Todo está previsto —repitió—. Eligen la música de modo que no sea demasiado expresiva. Nada que enardezca, nada que deprima. Todo suave, gris, regular, neutro...

—¿Y ellas se conducen siempre razonablemente?

—Hasta ahora no ha habido sorpresas.

—Es curioso.

—Sí. Parece que ponen el mayor cuidado en pasar por personas normales.

Ese cuidado —pensaba el profesor Arner— podía representar un esfuerzo demasiado sostenido; quizás una lucha interior entre sus nervios rotos y la necesidad de

reacomodarlos con los de los demás. Y la fiesta podría ser contraproducente para las enfermas. Se lo dijo al Sr. N. y él contestó:

—Los médicos dicen que no.

Dos muchachas se les acercaban con la espalda desnuda y las faldas largas. Saludaron al Sr. N. llamándolo también por su nombre y los llevaron al lado de una mesita adosada al muro donde había un gran recipiente de plata repujado con guirnaldas y angelitos renacentistas. Dentro se veían algunos cheques y muchos billetes. El profesor Arner dejó dos dólares y el Sr. N. otros dos. Aquel dinero era para aumentar la biblioteca. El sanatorio no era particular sino una institución del Estado.

—¿Estas chicas están también locas? —insistía el profesor.

—No, —dijo el Sr. N.— son del comité de recreos. Pero no use la palabra "locas" aquí.

Había muchas mesas diseminadas, con pequeñas lamparitas alrededor de algunas de las cuales giraba una pequeña mariposa blanca. En el centro de la terraza se veía bruñida y encerada una pista de baile. Al fondo, una matrona —la que había sido saludada desde lejos por el Sr. N.— preparaba refrescos detrás de una mesa rectangular cubierta con un mantel azul.

—Hasta el color de ese mantel está calculado —dijo el Sr. N.

Es natural —pensaba el profesor Arner—. Si el mantel fuera blanco daría cierta rigidez al conjunto. El color blanco absorbe toda la luz y mata la acción del mirar. En cambio el azul, el rosa, el verde, son permeables y estimulan y alegran la mirada. La suma de todos esos colores daba una masa gris en la que descansaba cómodamente la vista.

Satisfecho de la prudencia que regía todas las cosas, el profesor Arner se abandonaba a su principal y más apremiante curiosidad. Quería a todo trance discriminar las locas de las cuerdas y no conseguía encontrar verdaderas diferencias. Como el Sr. N. no quería informarle acabó por resignarse a la confusión y adoptó como él un aire indiferente. Inconscientemente huían de los extremos

—en la expresión, la mirada, el acento— como si temieran también dar la impresión de alguna forma de extravío.

La primera reacción del profesor Arner había sido de simple masculinidad. Unas mujeres le gustaban y otras no y las que le gustaban interesaban —como ya suponía antes de ir, en sus prevenciones de soltero— zonas nuevas de su sensibilidad. En esa impresión no había sólo un hecho natural sino también la sugestión de un misterio y cierta atracción supersticiosa. Los árabes —se decía— consideran al loco como un ser tocado de divinidad y lo veneran alucinados y confusos. Pensaba en sus probables antepasados árabes. Las miradas de algunas mujeres eran de un orden imposible de encontrar fuera del sanatorio. Tenían como una avidez absorbente que sin embargo no era inarmónica ni llegaba a romper su calma. Hacían pensar al profesor Arner en un sistema de emociones cuyos resortes ocultos le eran inaccesibles. El contraste de aquellas miradas con el perfecto orden de alrededor era muy curioso. El profesor Arner se decía: En esos ojos se agita el caos. Por encima del caos va y viene aún una voluntad controlada por la muda prudencia de los labios. Por debajo del caos se agitan los oscuros orígenes llenos de larvas y de temperaturas funestas. Resumiendo, añadía aún: En lo más hondo hay como un estruendo de antiguos torrentes y en lo más alto la medida sutil del silencio: la música. A pesar de la aparente espontaneidad de todo advertía los hilos de los reglamentos del sanatorio, los resortes de la organización previsora con arreglo a los cuales se iba desarrollando la fiesta.

Después de ir diciéndole a su amigo qué mujeres eran las que de veras le gustaban y de comprobar que la mayor parte tenían entre las cejas y la boca signos de una fuerte animalidad fuertemente sublimada el Sr. N. le dijo:

—Usted se ha enamorado de todas.

Bajando más la voz añadió:

—¿No será la locura lo que le atrae?

Era una pregunta sorprendente. El profesor Arner buscaba la respuesta en vano. Por fin se disculpó:

—Quizá, pero usted debe recordar que el amor o es la locura o no es nada.

El profesor Arner veía sobre la balaustrada los largueros verticales que sostenían la red de seguridad. Al rematar en la altura volvían sobre sí mismos hacia adentro formando un adorno barroco, pero en realidad impidiendo con unas puntas aguzadas que si alguien trepaba por la red pudiera llegar a lo alto. Los reflejos de las lamparitas de sobremesa llegaban a veces hasta esas puntas de hierro y las coloreaban de amarillo o verde.

Llamó la atención del profesor Arner una mujer que estaba sola, sentada a una mesa, y lo miraba obstinadamente. En aquella mirada —como en la de los niños— había una gran inocencia. Tenía un color de piel cálido —color de alfar— y anchos ojos azules. En su actitud no había la menor sombra de coquetería, pero miraba al profesor Arner y éste tenía la impresión de oír su propio nombre gritado en medio de la terraza. Un poco nervioso alzó la cabeza y dejó salir el humo del cigarrillo. Se dió cuenta entonces de que tenía encima un cielo de verano muy oscuro con algún ramito de estrellas aquí y allá. Al volver la mirada a la sala sentía sus nervios firmes y seguros. El Sr. N. había desaparecido. Pero volvió poco después para decirle:

—Esa muchacha está pidiéndole a voces que la saque a bailar.

Se refería a la morena de los ojos azules. El profesor Arner fué hacia ella. En el aire denso de la terraza había como una trama de silencios calculados. Viendo que ella le sonreía olvidó gustosamente todo lo demás. Comenzaron a bailar. Ella no se dejaba conducir fácilmente. Era un poco rígida a pesar de su juventud y de su abandono. Decidió el profesor Arner dejarle a ella la iniciativa pero tampoco se entendían. Se excusó y le dijo: "¿Quiere usted ser una buena muchacha y obedecerme?" Ella sonrió: "¿Por qué no. Una está siempre deseando obedecer". El profesor Arner la ciñó mejor por la cintura con una sensación de riesgo y de culpa —aquella muchacha seguía pareciéndole sagrada sin saber por qué— y la obligó a seguir sus movimientos. Todo iba bien y ella parecía contenta. Pasó cerca su amigo el profesor y dijo:

—Eh, doctor. Vengan después los dos a mi mesa.

El Sr. N. lo había llamado doctor por una costumbre generalizada entre los profesores, la mayoría de los cuales suelen serlo, pero la pareja del profesor Arner acostumbrada a la relación con un solo género de doctores —los médicos— lo entendió a su manera. Y los doctores como es natural tenían con ella un gran prestigio. Envolvió al profesor Arner en una mirada en la que había cierta admiración habitual. Había también en aquellos ojos profundidades a las que no se podía asomar el profesor Arner sin decirse: "¡Qué orden estupendo se puede entrever a veces en el caos!" Por los contactos casuales con su cuerpo había descubierto una anatomía firme. "Es triste —pensaba— un cerebro desvariado en un cuerpo tan hermoso". Inició ella una sonrisa para decir:

—Ya lo sabía. En cuanto lo vi me di cuenta.

—¿De qué?

—De que usted era doctor.

Veía en ella tantos deseos de que fuera doctor que el profesor Arner no se atrevía a decirle que no: —Me gustaría estar en este sanatorio y atenderla a usted.

Ella sonrió. El profesor siguió hablando:

—La trataría muy bien. Haría usted todo lo que quisiera.

—Lo que es por eso... Todos me tratan bien. Son muy buenos conmigo.

Una guedeja de ella agitada por la brisa cosquilleaba en la frente del profesor Arner recordándole que estaban a la intemperie bajo el espacio infinito. La punta de un mantel ondeando en la esquina de una mesa le daba una profunda sensación de calma. Ella añadió:

—Puesto que es usted doctor voy a decirle algo que no he dicho a nadie fuera del sanatorio.

—Es un privilegio, señorita.

Lo miró ella con una gran calma:

—Yo no estoy loca, doctor.

Entrar de pronto en aquel tema parecía como romper todas las normas de la fiesta, todas las prevenciones y primores de la organización. El profesor Arner cerró los ojos y dijo:

—Yo no he pensado nunca que estuviera usted loca.

—¿No? ¿Pues qué ha pensado?

Perseguía sus palabras dentro de la boca, sus ideas dentro del cráneo.

—Nada —le contestó el profesor—. Que era usted una mujer hermosa.

Ella no sonrió. Había alguna tristeza en sus ojos. Trató el profesor de explicarle que una mujer podía ser tan hermosa que su belleza representara un peligro. Un peligro y una dificultad que podían ser más o menos graves para ella misma, igual que las enfermedades. Pero ella, viendo que el profesor aceptaba tan fácilmente su cordura se apresuró a añadir:

—Puede que no me haya explicado bien, doctor. En realidad estoy loca. Tan loca como cualquiera otra, pero no lo estoy siempre, sino sólo alguna vez de tarde en tarde.

El profesor a quien referirse a la locura en aquel lugar le parecía de una lógica brutal e innecesaria exclamó:

—¡Ohhh. . . Oooh!

Y su propia exclamación le pareció sin sentido. Expresaba al mismo tiempo una sorpresa que estaba fuera de lugar y una comprensión que no era sincera. Se sentía dominado por ella y a merced de ella. No sabía qué decir. Ella continuaba:

—Si es usted doctor lo comprenderá fácilmente. Sólo estoy loca tres días cada mes. A veces tres días y medio o cuatro.

Sonreía tímidamente. Sobre esa timidez el profesor Arner recobró su presencia de ánimo:

—Ya comprendo, señorita.

—Los tres o cuatro días de cada mes lunar —repetía ella.

Estoy suplantando al médico —pensaba el profesor y no es honrado. Yo no merezco esas confidencias. Pero habiéndolas oído no podía retroceder. Eso del mes lunar, pensó, es una expresión derivada, quizá, de las que usan las enfermeras y los médicos. Estos dicen "el régimen lunar" para decir "el régimen menstrual". Tuvo la impresión de que después de aquella confidencia ella evitaba mirarle de frente y se recluía en su debilidad. El profesor Arner creía ahora dominarla y era una sensación muy dulce. La miró a los ojos —aquellos ojos donde pensaba que podría caer y ahogarse—. Era una mujer codiciable.

El amor con ella debía ser la locura inefable de la que hablan los poetas líricos cuando quieren mostrarse enamorados.

—Vuelvo a decir —insistía— lo que le dije antes, señorita. Para mí usted no está enferma.

Ella tenía miedo a la mentira piadosa y protestaba:

—¿No he de estar enferma, doctor? Cuando esos días llegan es como si cayera poco a poco en un pozo oscuro. Parece que todo se acaba a mi alrededor y que no voy a volver a ver la luz ya nunca.

Un ave nocturna pasó y volvió a pasar sobre la terraza. ¿Un murciélago? El profesor Arner se decía: "Parece que hay dos porque él y su sombra se confunden".

—¿Qué hace en esos días? ¿Está deprimida? ¿Llora?

—¿Me pregunta qué hago?

Sonreía de sí misma con sarcasmo: "¿Llorar? Eso no sería nada. Ya le he dicho que me vuelvo loca. Tienen que ponerme una camisa de fuerza y llevarme a una habitación con el suelo y las paredes acolchadas para que no me mate".

El profesor callaba, impresionado. Ella seguía:

—A los pocos días de traerme aquí me abrí una vena con los dientes —quiero decir durante los días lunares— y desde entonces me ponen, como le digo, la camisa de fuerza. Así y todo... Otra vez me mordí la lengua, me hice una herida. ¿No ve usted que algunas palabras no puedo pronunciarlas bien?

El profesor dijo que aquel defecto hacía su pronunciación graciosa a la manera infantil. Ella sonrió tristemente. El añadió:

—Sigo creyendo que usted no está enferma. Lo que le sucede en esos días lunares, a pesar de todo, es —yo me atrevo por lo menos a pensarlo— mucho más natural que la tranquilidad de otras mujeres.

Al mismo tiempo se decía: "La belleza de esta mujer representa la más alta calidad que la naturaleza puede alcanzar en la obra humana. La naturaleza no puede equivocarse y cuando obtiene un ejemplar como éste es porque espera que despierte a su alrededor los más poderosos deseos. Desde que esta mujer entró en la pubertad debió haber sido asediada, conquistada y fecundada. Por eso la

naturaleza le dió a ella ese cuerpo, ese calor limpio y apelador en su boca, esa promesa quieta y luminosa en sus ojos. Ninguno de sus óvulos —de sus posibilidades de ser fecundada —debió perderse, desde el primero que se formó en sus entrañas al salir de la infancia". Esto no se atrevía a decirlo, pero la evidencia estaba en sus palabras. Seguía hablando:

—Sus desarreglos nerviosos. . .

—Mi locura —corrigió ella—. Puede decirlo porque es verdad.

—Bien, su locura es la afirmación del deseo más determinante de la naturaleza. La vida de cada uno de nosotros no está ni mucho menos aislada del orden del resto del universo. Y su tragedia. . .

El profesor quería evitar las grandes palabras, pero veía que era difícil y que su entusiasmo masculino lo llevaba a ellas. Añadió:

—Un óvulo que se pierde sin haber sido fecundado es la esperanza fallida del orden de este mundo en el que estamos y del que nadie puede separarnos ni siquiera con la muerte.

Ella le escuchaba con una atención sobresaltada:

—¿Y qué quiere el universo de mí?

El profesor pensó: Veo que acepta mis grandes palabras. Que entra en mi plano. Ha dicho "el universo". Sin preocuparse de su propia grandilocuencia si caía en ella continuó:

—En el caso de que hubiera habido fecundación quizás habría nacido de usted el hombre extraordinario que la humanidad espera.

—¿La humanidad?

—Sí, el hombre que el orbe entero necesita. Ese hombre que representaría la síntesis de miles de millones de años de un laborioso esfuerzo proyectado siempre hacia adelante.

Los ojos de ella parecían más oscuros. Iba a responder:

—Pero. . .

—Buscando ese héroe la naturaleza entera busca una aceleración del cumplimiento de su deseo de complejidad y perfección. Yo soy un hombre vulgar. Hay millones

como yo. Pero entre nosotros hay algunos que representan ya un aspecto de ese prodigio. La naturaleza no se detiene sin embargo en ellos, no puede detenerse nunca en nadie. Sigue siempre con todos sus deseos de creación encendidos.

Ella había retenido por encima de todas estas reflexiones la menos interesante:

—Usted no es sincero cuando dice que se considera un hombre vulgar.

El profesor Arner pensó: He ahí una reacción de mujer. Una reacción típica de mujer. También esto le gustaba. Pero ella seguía mostrándose inquieta:

—¿Y qué hombre es el que yo podía haber engendrado?

—Yo no lo sé. Nadie lo sabe. Pero piense usted que si los seres que pueden destruir nuestro mundo han nacido ya, quizás el mundo no quiere morir y espera a los que pueden salvarlo.

—No le entiendo, doctor.

—Hay hombres que pueden ya desintegrar la materia y la creación necesita tal vez otros que puedan reintegrarla formando nuevas síntesis más altas. El mundo no puede estarse en su ser. Sabe que hay que seguir desarrollándose o que hay que morir. Y cuenta con nosotros, con los hombres. En esos días lunares en que usted llora en su cuarto. . .

—Ya le dije que no lloro.

—Bien, cuando se siente caer en ese pozo y grita y se desespera y quiere darse contra el muro y abrirse las venas con los dientes, no es sólo usted sino el orbe entero el que cae en las sombras y el que quiere redimirse de su desesperación. La locura de usted si es verdaderamente locura es la lógica de un universo que no puede resignarse a esa forma de fracaso.

Ella se quedó mirando al profesor en silencio. El no podía seguir callado y preguntó:

—¿Comprende usted por qué le digo que no está usted enferma?

—Nadie me ha hablado nunca así —dijo ella en voz baja—. Y nunca se me hubiera ocurrido pensar eso.

Cerca de ellos alguien volcó una vasija llena de cubitos de hielo que se derramaron alegremente por la mesa y por el suelo. A la alarma primera —cualquier incidente tenía una repercusión excesiva en medio del temor de los que podían producirse— sucedió una alegría infantil. Varios invitados formaron una especie de cordón de seguridad para que nadie pisara aquellos cubitos y resbalara. Entretanto las dos muchachas del comité de recreo los iban recogiendo.

La pareja del profesor Arner dijo de pronto:

—Tiene usted razón.

Estaba discretamente alegre. Es decir, su alegría era inmensa, pero la vigilaba. Dejaron de bailar y ella llevó al profesor al buffet. Puso en dos platos diversas viandas, le dió uno a él y se fueron a una mesa desocupada. Pasaron al lado de la orquesta y el profesor Arner rozó con el pie la enorme caja del violoncelo produciendo un ruido que le pareció excesivo. Su amigo el Sr. N. los miraba desde lejos extrañado de que no fueran a su mesa, pero el profesor lo había olvidado. Ella dijo:

—¿Sabe? A mí me encanta que siga usted conmigo, pero en estas fiestas no está bien visto que un hombre se quede demasiado con la misma mujer. Creen que eso puede. . . —sonreía sin encontrar la palabra— puede perturbarnos.

El profesor Arner le dijo que se proponía desobedecer y seguir con ella si se lo permitía. Ella sonreía pero con reservas protectoras:

—Bien, pero toda la noche, no. Por usted mismo. Puede ser peligroso para usted.

El la miraba asombrado. Ella insistía:

—Sí, no me mire usted así. Hay un peligro.

—¿Qué peligro?

—Quería ocultárselo pero más vale que lo sepa. Alguien le está mirando.

El profesor Arner no comprendía. Ella le puso la mano en el antebrazo y repitió subrayando las palabras:

—Alguien le está mirando y si vuelve a bailar conmigo le matará.

—Oh —dijo el profesor riendo— el único que me mira es el Sr. N.

Ella negaba y miraba detrás de él un lugar fuera de la terraza, un lugar lejano en las sombras de la noche. Su mirada debía pasar por encima de la red metálica que se alzaba sobre la balaustrada de mármol. El profesor Arner se volvió a mirar en la misma dirección y no vió más que la noche y las estrellas lejanas.

—Ahora no se ve —le explicó ella—, pero yo sé que está allí y que no pierde uno solo de nuestros movimientos.

—¿Quién?

—El.

No veía el profesor Arner nada a pesar de retorcerse violentamente para mirar hacia atrás.

—Sea más discreto —dijo ella—. No conviene que se den cuenta los demás.

—Perdone.

Pasó un instante en silencio. Aunque no habían vuelto a hablar de la "enfermedad" de ella los dos pensaban en aquellas palabras, en el deseo secreto del orbe y su fracaso. El profesor volvía a decirse que la intimidad con aquella mujer debía ser prodigiosa. Ella parecía adivinar este pensamiento:

—Me hace usted feliz como pocas veces lo he sido en mi vida. Me ha dicho cosas que me permiten comprenderlo todo mejor. Tiene usted razón. Creo lo mismo que usted.

El misterio develado la daba confianza y fe. Añadió:

—Yo creo que podría engendrar ese hombre a quien espera la creación, ese héroe que puede acelerar al destino del universo entero.

—Yo también lo creo.

Bajó la voz el profesor Arner y añadió:

—Podría engendrarlo quizá...

Vacilaba. ¿Por qué? Le parecía estúpida aquella indecisión:

—Con un hombre como yo.

Ella no pareció sorprendida. Seguía mirando el lugar lejano que el profesor Arner no podía identificar, un lugar en el fondo de las sombras sobre los altos aleros.

—No. Con usted, no. Tendría que ser con él —dijo ella con un gran aplomo.

El profesor preguntaba confuso:

—¿Quién es él?

Pero se acercaba una mujer ya madura, taciturna, que parecía no poder contener en su reposo artificial una especie de exuberancia interior. "Enhorabuena", le dijo a ella con un acento ligeramente ronco. La amiga del profesor contestó con un leve movimiento de cabeza. El profesor no sabía qué pensar. Una vanidad infantil le cosquilleaba y al mismo tiempo sentía que se ponía en ridículo. Otra mujer pasaba:

—¡Qué encanto, querida! ¡Dichosa tú!

Lo había dicho sin mirarla.

—Realmente es milagroso —comentó la amiga del profesor Arner entre dientes—. Es milagroso sobre todo estando ese hombre como está.

—¿Qué le pasa a ese hombre?

—Está muy mal.

—¿Por qué?

—Figúrese que está ya en el entresuelo.

Parecía quedarse en éxtasis. El entresuelo. ¿Qué sentido podía tener esa frase? El profesor Arner insistía:

—Conmigo, señorita.

Tuvo la debilidad de decirlo sonriendo por miedo al ridículo y precisamente ese miedo lo puso en evidencia. Ella negaba en silencio.

El profesor miraba alrededor y pensaba: está sucediendo algo; algo apasionante, pero sólo lo perciben ellas. Su amiga con el pretexto de arreglar la lámpara de la mesa le quitó un momento la pantalla y la luz cruda le dió de lleno en el rostro. Estuvo así un largo trecho y se diría que posaba como si alguien estuviera retratándola. La mariposa que antes giraba alrededor de la pantalla ahora se daba de cabezadas contra el bulbo eléctrico produciendo un ruidito musical. Ella miraba fijamente al mismo lugar, detrás del profesor y encima de él. Viendo su actitud extática con el rostro cubierto de luz el profesor se sentía desorientado:

—Conmigo —dijo con un acento que le pareció impertinente a él mismo.

Ella no le contestó. Seguía mirando al mismo lugar y contenía una sonrisa a flor de labios acusando ligerísimamente dos hoyuelos en las mejillas. "Ahora, sí —pen-

saba el profesor—. Ahora está viendo algo". Seguro de verlo él también, volvió la cabeza. Y lo vió y tuvo miedo. No un miedo intelectual, sino visceral, del corazón. Temía que su razón flaqueara también, porque lo que estaba viendo sólo podía ser una alucinación. Suspendido en el aire, a una distancia de unos doscientos metros pero mucho más alto que la terraza había un hombre. Parecía estar sentado. ¿Sentado? ¿Dónde? Lo iluminaba una luz como la de las estrellas, una luz color aluminio y sus perfiles aparecían recortados sobre el fondo negro del cielo. Ella vió al profesor sobresaltado y temiendo que gritara, quizá, le dijo:

—¡Cállese! Es él. No vuelva a mirar porque todavía no se ha dado cuenta nadie en la terraza.

El profesor veía extrañas correspondencias en los gestos y las miradas de las mujeres y los unos y las otras parecían ser polarizados por su amiga que volvía a cubrir la lámpara con la pantalla. Todas aquellas pequeñas cosas —detrás de las cuales había un hondo misterio— se producían ligeramente. Con cierta secreta alegría ella dijo:

—Nadie se ha dado cuenta más que nosotras.

El profesor seguía tratando de comprender.

—Es él —repitió ella—. Es él. No hemos hablado nunca. Sólo me ha visto una vez, en el parque y, desde entonces cuando yo caigo en el pozo oscuro durante los días lunares, él, que es un hombre con el sexto sentido, sabe a distancia lo que me sucede y desde su pabellón que está al otro lado del parque sufre también unas crisis horrorosas y tienen que atarlo y meterlo como a mí en una celda acolchada. Así y todo, en la noche sus alaridos se oyen por todo el sanatorio.

Vacilaba antes de seguir hablando pero por fin se decidió:

—Ayer me envió un recado para decirme que aunque le prohibían venir a la fiesta estaría viéndome durante el baile y después se escaparía del sanatorio y seguiría al hombre que hubiera bailado conmigo para matarlo.

El profesor creía que debía sonreír. Y pensaba que nada de aquello explicaba la presencia de un hombre suspendido en el espacio e iluminado por una luz astral. Pensó que entrar en la locura conducido por aquella mujer

podía ser todavía —en determinadas condiciones— un dulce milagro. Ella tocó su pie por debajo de la mesa y le hizo una señal discreta indicándole que podía volver a mirar si quería. Temiendo más que esperando que la alucinación se repitiera encontró el profesor Arner al mismo hombre en el mismo lugar y en la misma actitud.

—Pero, ¿cómo es posible que flote allí arriba, que se sostenga en el aire?

—Ha trepado por las clavijas de la chimenea de la fábrica y está sentado en lo alto. Con una lámpara de bolsillo se ilumina de vez en cuando a sí mismo para que yo lo vea.

El profesor respiró hondo:

—Entonces, ¿se ha escapado del sanatorio?

Aquellos bruscos saltos desde lo irreal a lo verosímil lo desorientaban. Comprendió que ella había quitado poco antes la pantalla a la lámpara para hacerse visible. Siguió viendo a su alrededor miradas de inteligencia entre las mujeres, rápidas como relámpagos y tan ligeras que sólo estando en el secreto podía entenderlas. Aquella red de sobreentendidos que había percibido al entrar en la terraza se había ido haciendo más densa y no entraban en ella las enfermeras ni los médicos ni los invitados. Detrás de aquella red volvía a percibir el profesor el caos agitándose en medio de una vorágine de temperaturas cambiantes. ¿Qué caos? ¿No sería el mismo caos de la creación? "Ah, —pensaba— los locos pueden tener una realidad propia, una realidad de una extraña y superior congruencia".

Una muchacha se acercó y con un acento al que la emoción daba un temblor indeciso, dijo:

—¿No lo oyes?

La amiga del profesor que estaba radiante afirmó otra vez con un movimiento de cabeza. La otra dijo antes de marcharse:

—Si a mí me sucediera algo así creo que...

No oyó el profesor el final.

—Voy comprendiendo —dijo—, pero lo que no veo claro es que...

Ella sonreía y el profesor Arner no podía seguir. Desde que le había dicho a ella cuál era el secreto de su locura había entre los dos una relación de la misma natu-

raleza que la que adivinaba entre las locas. "Por eso no se recatan delante de mí" —se dijo—. Ninguna de ellas miraba a la chimenea pero todas la tenían en la imaginación. Otra muchacha, delicada y graciosa, con una faz cristalina pero toda hocico —es decir, con una especie de animalidad angélica— dijo al pasar:

—¿No es el tiempo de tu luna?

Mi amiga negó con un gesto y la muchacha añadió:

—¿Pero no lo oyes gritar? El no gritaría si no fuera el tiempo de tu luna.

El profesor sólo oía las sirenas lejanas de la policía que debía estar llegando en sus motocicletas. Todos se habían dado cuenta y entre el personal administrativo del sanatorio cundía la alarma sorda de un escándalo que había que disolver en el disimulo. Allí estaba —en la nube— el hombre iluminado presidiendo la noche y nadie quería verlo. Cerca de la balaustrada otra muchacha miraba a la amiga del profesor, se mordía el labio inferior y alzaba los ojos con una expresión de picardía voluptuosa. Pero todo esto era casi imperceptible.

—Los médicos y los de la administración —dijo el profesor en voz baja— se han dado cuenta.

—Sí —contestó ella—, se han dado cuenta de que está en lo alto de la chimenea pero lo disimulan y además nadie sabrá nunca de qué se trata.

Indicando la puerta por donde salían un hombre y dos mujeres añadió: "Van a avisar para que le obliguen a bajar de la chimenea, pero no es cosa tan fácil". El chal de una de las que salían se quedó prendido en las duras ramillas de una gran esfera de boj. Había dos —una a cada lado de la puerta— sobre macetas cuadradas pintadas de verde.

Nadie miraba a la chimenea. El profesor Arner también lo evitaba. El miedo al escándalo contenía aún la curiosidad de todos. La música seguía sonando y el Sr. N. se acercaba:

—¿No lo han visto?

—Sí, ¿quién es? —dijo el profesor simulando ignorarlo y tocando el pie de su amiga bajo la mesa.

—Dicen que es un enfermo que se ha escapado.

Ella contenía la sonrisa con la que respondía a la señal oculta del profesor y musitaba, divertida: "Decir que se ha escapado es una tontería". El Sr. N. se excusó y se fué. Ella añadió: "No se ha escapado. Lo que quiere es acercarse de algún modo a la terraza, verme y acompañarme para que no esté sola entre toda esta pobre gente". La pobre gente eran los invitados y el personal del sanatorio. El profesor se sentía incluído. Ella lo dominaba otra vez desde el secreto de sus "días lunares" que tenían una grandiosa correspondencia con el hombre de la chimenea, aquel hombre que quizá —pensaba el profesor— tenía "los gérmenes". El loco encendía de nuevo su linterna. Algunos invitados bailaban para distraer la atención de sus parejas. La del profesor tenía una altivez, una majestuosidad natural. Viendo que bailaban otros el profesor Arner la invitó también pero ella se negaba:

—Ya le he dicho que lo matará.

—Si me ha visto bailar antes me matará de todas formas —bromeaba el profesor.

—Es posible que le mate pero por una sola vez no es seguro.

Esta duda le parecía al profesor más amenazadora. Con ella se valoraban los peligros y tomaban como una naturaleza lógica. No quiso pensar más en aquello.

Había arrastrado su silla a un costado de la mesa para verlo todo sin necesidad de volverse a mirar. El escándalo era más sordo y más profundo entre vigilantes y enfermeras. Estaban ahora el profesor y su pareja sentados el uno al lado del otro. La orquesta seguía tocando pero había menos gente en la terraza. Lo hizo notar el profesor.

—Es que —dijo ella— se van llevando a las enfermas en pequeños grupos de dos o tres.

—¿Se la llevarán a usted?

—Sí, pero no importa.

—¿Por qué?

—Desde la ventana de mi cuarto se ve la chimenea.

El profesor pensaba: "Ah, no la importa separarse de mí si puede seguir viéndole a él". Y en aquel momento el enamorado se mostraba otra vez, pero ahora desnudo. Desnudo y apoyado en el pararrayos parecía una figura mitológica. El pararrayos daba la impresión de una lanza

o del tridente de Neptuno. El profesor recordaba haber visto algo parecido: "Ah, sí —se dijo—. Las fotografías de las columnas de Hércules en Sevilla". El loco se había desnudado por completo y arrojado las ropas abajo. En la terraza las mujeres de la administración no podían retener ya sus nervios e iban y venían presurosas. El profesor miraba a su amiga y ella a aquella figura cuyo pecho y vientre velludos contestaban con su procacidad la gravedad y la armonía de la estatua. Pero la linterna se apagó.

Transcurrió un largo rato sin que la figura volviera a aparecer. El Sr. N. llegaba de nuevo:

—A pesar de todo, señorita, yo creo que se ha escapado.

Ofreció al profesor Arner un cigarrillo y él encendió otro. Como permitían fumar, casi todos lo hacían frenéticamente. A veces se formaban nubes de humo que subían despacio y cuando rebasaban el muro de la terraza se desgarraban y disolvían rápidamente en la brisa.

Volvían a oírse las sirenas pero eran más poderosas que antes. "Deben ser los bomberos", pensó el profesor. Aquel lamento metálico largo y sostenido debía impresionar a las enfermas, quizás al enamorado también en lo alto de su chimenea. "Si perdiera el equilibrio y cayera..." Pero el Sr. N. decía en aquel momento con una alegre despreocupación:

—Ese hombre tiene la cabeza mucho más firme que nosotros.

La amiga del profesor soltó a reír. Animado el Sr. N. añadió:

—Quizás era un acróbata antes de venir al sanatorio.

La sonrisa de ella fué atenuándose:

—No. Eso no es verdad.

El Sr. N. la miró extrañado de la energía que había puesto en su negación. Después miró al profesor y éste preguntó a su pareja si sabía a qué se dedicaba aquel hombre.

—Era algo así como ingeniero —dijo ella.

—¿Ingeniero de qué?

—Ingeniero de generaciones.

La orquesta tocaba de nuevo y la amiga del profesor parecía súbitamente animada al reconocer en la música una pieza favorita:

—Es la barcarola —repetía.

El profesor no sabía lo que era una barcarola. Suponía que era un vals. Parecía ella dispuesta a bailar y salieron a la pista.

El remate de la chimenea estaba en sombras. El profesor Arner pensaba: "me matará, pero no importa". ¿Por qué no encendía de nuevo la luz el ingeniero de generaciones? Como si respondiera a esa pregunta el hombre desnudo apareció otra vez en lo alto.

Había muy pocas parejas en la pista. Una muchacha deslizó al oído de la del profesor:

—¿Es verdad que está en el entresuelo?

Ella afirmó. La otra añadió con mucha energía: "Yo lo que te digo que en tu caso a mí no me importaría". La amiga del profesor hizo un gesto de aquiescencia cortés. En aquellos ligeros movimientos de cabeza había una gran satisfacción de sí misma que hubiera sido desagradable en una mujer menos hermosa. Bailaban. Cuando daba frente el profesor a la balaustrada y veía la chimenea enteramente iluminada por los reflectores de los bomberos oprimía un poco más la cintura de su amiga. Ella sonrió y dijo:

—Nadie podrá obligarle. Bajará él cuando quiera.

Las escalas volantes comenzaban a alargarse subiendo oblicuas hacia el remate de la chimenea. Iluminadas por los reflectores formaban, con la chimenea en medio, un bonito triángulo partido en dos. Cuando era ella quien estaba frente a la chimenea se resistía a dar la vuelta para no perder de vista a su enamorado. Desde que éste se mostraba desnudo el desfile de las pacientes en pequeños grupos era más rápido. Preguntó el profesor Arner:

—¿Cree usted que podrá encontrarse un día con él?

—No sé. Desgraciadamente está en el entresuelo.

Ah, otra vez el entresuelo. ¿Qué sentido tenía aquello? El profesor se lo preguntó y ella extrañada de que no lo supiera fué explicando:

—Cuando traen un enfermo al sanatorio suelen instalarlo en el piso más alto. En el piso séptimo. Luego van viendo cual es su estado de salud y si empeora lo hacen bajar al piso sexto y luego al quinto o al cuarto. En cada piso los servicios están organizados de manera diferente con distintos médicos. En el entresuelo están los que ya no tienen esperanza ninguna.

Hablaba sin dramatismo. Añadió:

—No les queda otra esperanza que la de ser llevados al sótano donde está el depósito de cadáveres y la capilla.

Recordó de pronto:

—Ah, también hay un crematorio.

La alusión al depósito de cadáveres y al crematorio daba de pronto a las cosas un acento sorprendente. "¿Cómo es posible —se preguntaba el profesor— que la muerte pueda ser de mal gusto?". Y recordando las palabras de su amiga pensaba: "¿En qué piso estará ella?". Se lo preguntó y ella dijo:

—Sólo venimos a estas fiestas los que estamos en el sexto, pero en realidad me pertenece el séptimo y cuando haya un cuarto vacante volverán a llevarme allí. O quizá me lo dicen para consolarme.

Decía esto sonriendo con una indiferencia sincera. Era feliz en aquel momento y concentraba en aquella felicidad toda su vida. Lo demás le tenía sin cuidado. La música había terminado hacía rato y sin embargo seguían bailando con el eco de la "barcarola" en los oídos. No había ninguna otra pareja en la pista. Vieron al Sr. N. recostado en la balaustrada, contemplándolos asombrado. El profesor se ruborizó hasta las orejas y dejaron de bailar. Cerca de ellos había dos enfermeras esperando en actitud amistosa para llevársela a ella que era la única paciente que quedaba en la terraza. El profesor la retuvo un momento y le dijo:

—¿Conmigo, verdad?

—No. Con usted, no.

El profesor Arner se quedó mirando estúpidamente el arco que daba acceso a la galería por donde ella se iba. El Sr. N. se le acercó:

—No está bien eso de hacerle la corte a una enferma.

—Ella no está enferma —contestó vivamente el profesor—. Lo que le pasa es que su salud no es de este mundo.

Por la escalera de clavijas de hierro empotradas en la chimenea subía un bombero, atando cuidadosamente su cinturón de seguridad a la clavija superior antes de poner el pie en el peldaño siguiente. El hombre desnudo seguía impasible en lo alto. Cuando el bombero llegó a su alcance el loco le dió una patada en la cabeza. El casco del bombero cayó sobre un hombro y quedó prendido por el barbuquejo. El bombero vaciló, perdió pie y quedó también colgando de su cinturón de seguridad en la última clavija. Desde la terraza todos seguían aquellos extraños hechos con el aliento contenido. Un médico se acercó al profesor.

—Es increíble tanta energía —dijo— en uno de los enfermos más graves que hay en el sanatorio.

—¿Enfermo? Permítame que lo ponga en duda, doctor.

—Pero hombre, lo tengo en mi sala y ayer no le daba más de una semana de vida.

El profesor Arner pensaba: "¿Y eso qué tiene que ver con su salud?" Iba a decirlo pero se contuvo en el mismo instante de comenzar. Eso le salvó. O quizá eso le perdió —pensaba—. El hecho es que no dijo nada. En la terraza había desaparecido aquella atmósfera tensa y todos hablaban con más libertad. En un rincón la orquesta parecía prepararse a tocar otra vez. Pero de improviso se oyó un alarido de mujer en la galería que conducía a los ascensores. El grito era agudo y al mismo tiempo ronco, con una especie de afonía de contralto en la que se sentían vibrar no sólo las cuerdas bucales sino los nervios todos de la muchacha. Era ella y parecía que la estaban asesinando. La orquesta rompía a tocar lo más ruidosamente posible para cubrir con los sonidos pautados aquel clamor del caos.

HISTORIA Y NOVELA DEL ECUADOR

NADIE discute hoy —aunque en algunos sitios lo que se resienta más sea una crisis evidente del género— la importancia esencial de la novela en la moderna literatura hispanoamericana. Y ello no se debe sólo al valor indudable de la mayoría de las novelas como tales novelas. No es sirviéndose de lentes exclusivamente "literarias" como ha de enfocarse la cuestión, aun cuando el panorama que contemplaríamos dentro de esas limitaciones fuera ya de por sí muy rico en matices y colores. La novela en casi todos los países del continente representa y abarca campos más amplios. La prueba es que se ha convertido desde hace mucho tiempo en fuente imprescindible de consulta para quien quiera adentrarse en el conocimiento de la realidad americana. Esa especie de desmenuzadores —descuartizadores a veces— de toda realidad llamados sociólogos considera en general la literatura como un material interesante y utilizable en su trabajo, a pesar de su naturaleza poco científica. Pero en el caso de los países hispanoamericanos concede a la literatura —y especialmente a la novela— un valor excepcional, de verdadero documento. Y es que si bien la novela de todos lo tiempos y todos los países refleja más o menos fielmente la realidad nacional, la hispanoamericana no sólo cumple con mayor o menor conciencia ese cometido, sino que es muchas veces verdadera respiración de esa realidad. Hay en ella una fidelidad casi fotográfica al medio, al ambiente todo; toca certera y agudamente los problemas sociales, políticos y económicos del país en que se produce. Y si consideramos la totalidad del paisaje hispanoamericano de la novela sentiremos palpitar sobre él esa realidad hispanoamericana general matizada en sus múltiples y variados perfiles nacionales. La historia de la revolución mexicana, por ejemplo, está hecha prácticamente en muchas de sus novelas y en alguna bastaría sustituir los nombres de los personajes por los verdaderos y sumar el rigor de unas cuantas fechas y unos cuantos datos sueltos para tener completo y redondo algún episodio memorable.

En el riquísimo panorama de la novela hispanoamericana contemporánea el Ecuador ocupa sin duda un lugar preponderante. La novelística ecuatoriana posee una tradición tan antigua como la vida misma del país y la célebre novela *Cumanda* de Juan León Mera sería el

punto de arranque en ella hasta llegar al vivo florecimiento actual. Los nombres de Jorge Icaza, Gallegos Lara, Gil Gibert, Aguilera Malta, Pareja Díez-Canseco, Humberto Salvador, indicarían por sí solos la vitalidad del movimiento novelístico presente. El núcleo que forman dentro de la novela continental está lleno de interés no sólo por la fuerza e importancia de su producción, sino también por la unidad típicamente ecuatoriana que se desata por sobre la diversidad de las voces y mensajes.

Esa fidelidad de la novela a la realidad nacional a que antes aludíamos como una de las características principales de la novela toda de Hispanoamérica, cobra en la ecuatoriana tal evidencia que el escritor Angel F. Rojas —novelista también—, cuando intenta historiarla y ofrecer su panorama total,* tiene que escribir al propio tiempo una verdadera historia del país que sirva para alcanzar a comprender la significación y sentido últimos de la producción de sus novelistas.

Rojas divide su espléndido estudio en tres partes que se corresponden con tres períodos bien definidos en el tiempo: 1830-1895, 1895-1925 y 1925-1945. ¿Es que estas fechas marcan períodos especiales en la literatura del país y están escogidas para señalar la evolución de su novela desde un punto de vista meramente literario? No. Limitan principalmente los acontecimientos de la evolución social y política del Ecuador y en el camino que señalan va encajando la literatura ecuatoriana en general, pero la novela con exactitud todavía mayor, como respondiendo a ella y al sentido de los tiempos que enmarcan, traducción al fin, en cada momento, de la situación del país.

El autor de *La novela ecuatoriana* ha seguido un claro y riguroso método en la exposición de su historia. Cada una de las tres partes del estudio se divide en otras dos: una dedicada a examinar la época en su aspecto social y político, y la otra destinada a comentar y asediar la obra que han producido y determinado los acontecimientos del período.

Sigamos a grandes rasgos —no es posible hacer otra cosa en una nota como ésta, de afanes especialmente informativos— la trayectoria de Rojas. 1830-1895. Cronológicamente la novela se inaugura ya en el período republicano, con *Cumanda,* de Juan León Mera. La colonia no había dado relatos, aunque sí había acumulado material para la obra de ficción con las tradiciones y leyendas. (La *Historia del Reyno de Quito,* de Velasco, jesuíta desterrado en Italia a fines del XVIII,

* ANGEL F. ROJAS: *La novela ecuatoriana,* Colección Tierra Firme, número 34, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1948, 238 pp.

sería, por su carácter fantástico, el mejor ejemplo). La lucha de izquierdas y derechas impone al fin a los conservadores. El escritor está vinculado a la política militante y en su obra se refleja partidariamente la lucha. Del lado conservador caen el mismo Mera y Carlos R. Tobar. Los escritores de combate son el célebre Montalvo y Marietta de Veintimilla. Los grandes temas serán la guerra de independencia (Tobar) y la guerra civil (Veintimilla). Montalvo aborda el tema del indio. Mera lo elude, trasladando a las selvas del Ecuador personajes y tramas exóticos (por algo *Cumandá* desciende de la *Atala* de Chateaubriand, siguiendo la infiltración de la corriente literaria romántica francesa, que había de influir considerablemente en los escritores ecuatorianos, sobre todo en los poetas, aun cuando todo fuera contrarrestado por la formación humanista de muchos de los escritores y por su amor a la pureza y tradición del idioma). Montalvo y Mera forman a las generaciones más jóvenes. El primero es el padre espiritual del grupo de escritores y políticos que habían de conjurarse contra García Moreno y que van a militar en las filas turbulentas del liberalismo. Mera es el maestro amable y tranquilo, creador de la Academia. Los dos surgen de la clase media y mueren dentro de ella. Montalvo pide el poder para su clase. Mera, admirador de García Moreno, se incorpora al clericalismo y a los terratenientes y cree que la redención del indio —problema que estremecía a Montalvo— podrá venir del catolicismo. Tobar y Marietta de Veintimilla pertenecen a la clase dominante. El primero sirve a los suyos. Marietta es, en cambio, liberal y traduce en su obra —desde el destierro— las aspiraciones populares que son en esa época las de la clase media.

La novela ecuatoriana no crea en todo el período un personaje de relieve. A todos se les puede encontrar una ascendencia extranjera —Chateaubriand, Alarcón—, si exceptuamos algún personaje de Montalvo perdido en sus ensayos. Sin embargo, el cuadro de costumbres —pasto espiritual más importante de la época— va ejercitando la mano de los narradores. Las leyendas amorosas prehispánicas y las odas completan el cuadro. Sólo se encuentra sinceridad y vigor en los panfletos políticos, en las campañas periodísticas. En la política el Ecuador abandonaba definitivamente la colonia. En la literatura seguía siendo en parte colonia de España y tributaba casi todo el resto al imperio del romanticismo francés. La emancipación vendrá más tarde. Rojas afirma que el fenómeno no es sólo ecuatoriano, sino que obedece a una ley general en toda la América.

1895-1925. La corriente académica pierde fuerza en la novela, que se orienta hacia el realismo. La revolución liberal, triunfante en el año que inicia el período, produce un movimiento literario que encabezan Manuel J. Calle —novelista mediocre pero gran periodista, que es uno de los teóricos de la nueva tendencia—, Luis A. Martínez, Eduardo Mera y José Rafael Bustamante. Realismo y, a ratos, naturalismo. La violencia de la pasión política y el eco de la lucha armada repercuten en la novela de principios de siglo, particularmente en la de Roberto Andrade, uno de los conjurados que mató a García Moreno, y, en grado menor, en la de Martínez. El representante del campo contrario —los "rojos" y los "azules" de la batalla política miden sus armas en el terreno literario— es Quintiliano Sánchez.

Igual que el realismo, llega retrasado el modernismo, que hizo estragos —suicidios, alcohol, estupefacientes— en toda una generación que abandona el terreno político para encerrarse en la literatura pura. Preciosismo, que no entra en el dominio de la novela a pesar de su éxito en el cuento. Nombres: Medardo Angel Silva, César E. Arroyo, Isaac J. Barrera. Crisis de la novela y auge de la poesía, el ensayo, la sociología y la crítica. El apoliticismo de los modernistas los encierra en la torre de marfil. Las guerras civiles de esos años primeros del siglo aguardan aún su narrador.

El hombre del campo, tema central de la novela ecuatoriana, no tiene todavía su sitio en la novela del período, si se exceptúan los campesinos del litoral que aparecen en los cuentos festivos del escritor José Antonio Campos. La novela se consagra a las clases media y dominante o narra episodios acaecidos en Europa. Extranjerismo. El indio sigue siendo "tabú".

El periodismo adquiere desarrollo grande en esos años y convierte a los escritores en periodistas —el diario yantar— y a los periodistas en escritores. A los nombres ya citados de Calle, Martínez, Mera, Campos, hay que añadir ahora los de Nicolás Augusto González, Jaramillo Alvarado, Luis Alberto Borja Moncayo. La novela como "documento humano" comienza con *A la costa* de Martínez, pero en el documento impera todavía puramente la intención política que luego habrá de sustituir la intención social. Y dentro de la intención política lo que priva son los temas de la clase media, reflejo del propio mundo de los novelistas. Esta actitud contrasta con la actitud de los contemporáneos absolutos que —clase media ellos también— exhiben los dolorosos problemas de una clase a la que no pertenecen. Influencia del movimiento artístico modernista, que es correlativo del literario. Se

puede afirmar que nace entonces el fecundo intercambio entre escritores y artistas que los va a unificar luego —ahora— bajo el denominador común del *arte social*. La novela del período se caracteriza por lo subjetivo. La de ahora es épica y la de entonces lírica. Hay una exacerbación del yo, un afán de confesiones. Sin embargo, el fenómeno político se traduce fielmente en la novela. La llamada "tiranía bancaria de los once años" coincide con ese modernismo ecuatoriano. Y el arte del liberalismo triunfante produce lo más valioso como novela de contenido político que haya dado hasta nuestros días la novelística ecuatoriana. El realismo de hoy tiene su precursor en el de esa época, pero lo supera —como veremos en seguida— en la claridad de sus metas: ser, en forma más o menos explícita, un instrumento de lucha política y social.

1925-1945. El contenido de la novela ecuatoriana contemporánea es ahora típicamente social. El tema central es el indio y los novelistas lo han tratado más como hombre-masa que como individuo. La novela indigenista es revolucionaria y plantea el problema de la emancipación del hombre de la tierra. Hay que distinguir dos momentos en ella: el del "realismo cuasi feista", casi naturalismo, y el del realismo socialista. El grupo conocido como de Guayaquil está en la primera tendencia. Los escritores de la novela indigenista y proletaria del altiplano —con Icaza y su famoso *Huasipungo* a la cabeza— dentro de la segunda. (José de la Cuadra ha hermanado la belleza del relato con el interés del documento humano: estética y contenido social).

La novela ecuatoriana de estos días, según Rojas —que en las extensas páginas que dedica al movimiento contemporáneo extrema la crítica y la valoración del género—, carece de perfección formal y del interés que pudiéramos considerar puramente novelesco. Se ha impuesto más bien gracias a su carácter de documento implacable de "denuncia y protesta" contra una realidad social ferozmente injusta. Es una novela sin héroe singular. Lo que se mueve en sus páginas es la clase o la casta: indios, cholos, montuvios, el empleado público, el cura, el maestro, el gringo. Los de arriba y los de abajo. En suma, los explotadores y los explotados. A Rojas le recuerda un tanto la novela de estos días a las clásicas películas de vaqueros. En todas ellas aparecen también el bueno, el malo, el forzudo, la doncella, el traidor. El malo es malo del todo y el bueno lo es porque forma en las filas de los explotados. No hay apenas figuras secundarias, que sirvan para el necesario contraste. Novelas adustas, sin chistes ni graciosos (la excepción confirmadora de la regla podría ser el *Don Balón de Baba*, de

Pareja Díez-Canseco), son todas verdaderos melodramas, llenas de pavorosos sucesos. La disposición de las escenas y los personajes resulta, por lo tanto, defectuosa por parcial e incompleta. Se ha expulsado de las novelas a los personajes y tipos de la realidad ecuatoriana que no sirven a las convicciones políticas de sus autores, y hay por ello mucho de convencional en la presentación y descripción de las situaciones y carácteres.

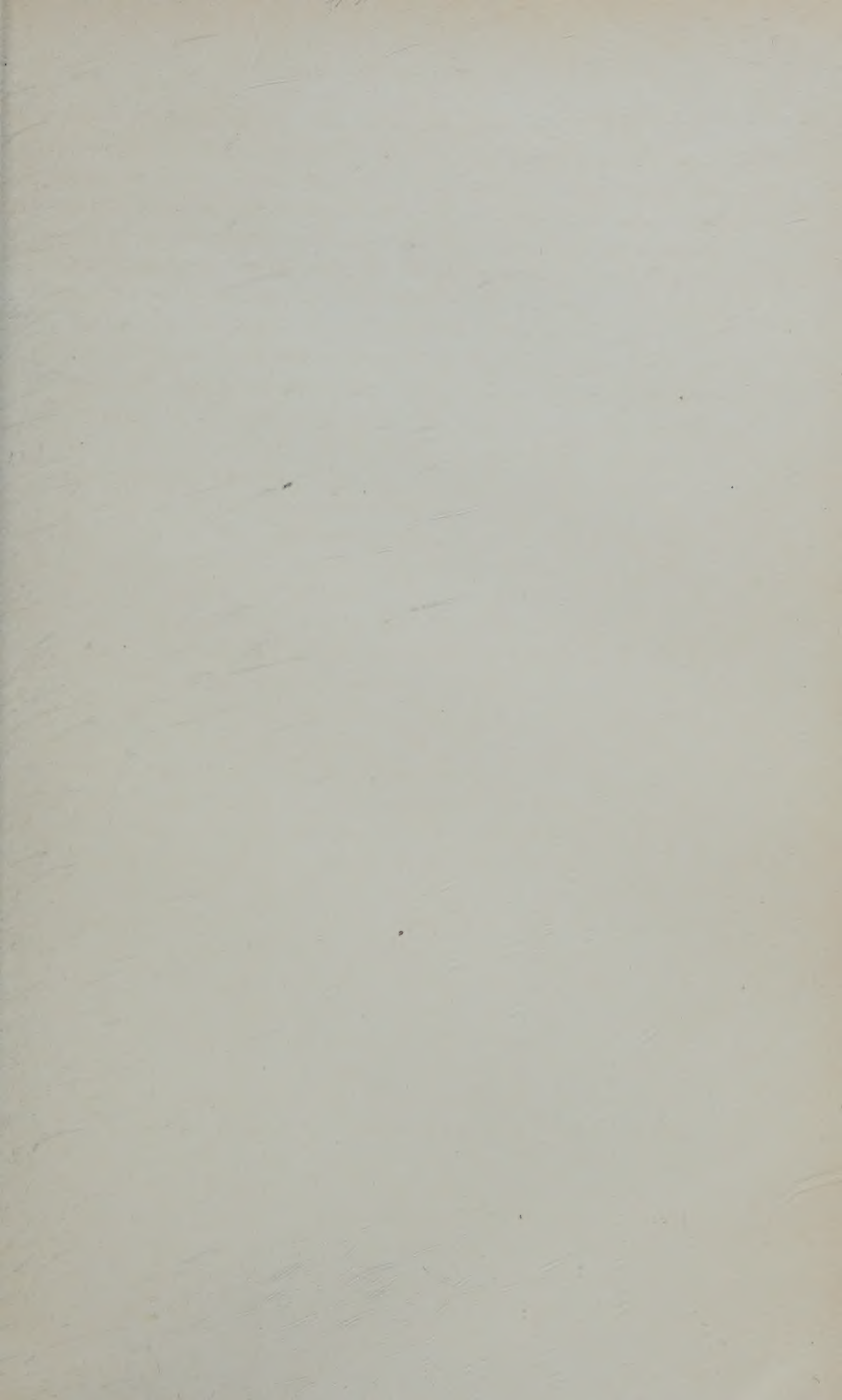
Rojas hace, por último, una serie de consideraciones sobre la importancia que ha concedido la crítica a la novela ecuatoriana actual, sobre todo la crítica extranjera que la ha valorado —exaltándola muchísimo— antes que la crítica nacional, haciendo subir el prestigio literario del Ecuador a parecidas alturas que en los días gloriosos de Montalvo. Destaca además la significación que tiene el que esté engarzada la novela en un vasto movimiento ideológico revolucionario que logra expresión en todos los frentes de la cultura, y ello le hace considerarla como una fase de un proceso cultural y político que lleva al socialismo. Tal es la fuerza del movimiento, que la tradicional lucha entre izquierdas y derechas en el campo de la literatura ha quedado solucionada con la eliminación del adversario: hoy no hay más literatura en el Ecuador que la revolucionaria.

Lamenta finalmente Rojas que, a pesar de la fama que ha alcanzado la novela ecuatoriana, los novelistas no hayan podido convertirse en escritores profesionales porque su obra no les da para vivir. Tanto José de la Cuadra como Icaza, Salvador, Aguilera, Pareja, Gallegos Lara o Fernández, por no citar sino a los más importantes, han tenido que ganarse el sustento con profesiones y negocios casi por entero marginales a la actividad literaria. (La lamentación podría generalizarse y alcanzar tristemente a casi todos nuestros países). Su estudio se cierra, sin embargo, con una señal esperanzadora: la de la madurez actual de todos esos escritores que encabezaron con sus cuentos y novelas entre 1930 y 1935 —de *Los que se van* a *Huasipungo*— la revolución literaria triunfadora. Esa madurez implica responsabilidad y Rojas espera que "el impulso juvenil, tosco, inhábil y desorbitado" de entonces se convierta ahora "en obra medular y adulta". "Con tener la novela ecuatoriana contemporánea tanta valía intrínseca, lo que ha conseguido realizar hasta aquí vale más como potencialidad que como actualidad".

Estas comillas últimas deberían haberse abierto muchas veces a lo largo de esta nota que no es, de hecho, más que un apretado y rápido resumen o glosa —que con frecuencia utiliza las mismas expresiones

del ensayista ecuatoriano. Libro denso por la información que entrega —que está avalorada además con una copiosa bibliografía final de la novela del Ecuador—, por las ideas y tendencias que lo cruzan y enriquecen, por la visión independiente y serena que de los problemas literarios y políticos ecuatorianos le cabe tener al autor. Y apasionante porque la identificación de la novela ecuatoriana con los problemas y realidades más vivos del país, resulta apasionante como espectáculo para el lector. Que no es pequeño acontecimiento asomarse a un libro que ofrece en su título un estudio de la novela ecuatoriana para encontrarse luego con un espléndido panorama cultural, social y político del Ecuador entero.

Francisco GINER DE LOS RIOS.



SUMARIO

Printed in Mexico.